

الجمعية الفلسفية المصرية (١١)

الفلسفة والثورة

أعمال الندوة الفلسفية الثانية والعشرون
التى نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية
بجامعة بنى سويف

مركز الكتاب للنشر

الفلسفة والثورة

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

الفلسفة والثورة: أعمال الندوة الفلسفية التاسعة عشر للجمعية الفلسفية المصرية/ القاهرة:
مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٤م.
٣٨٤ ص؛ ١٧×٢٤سم
تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٢٩٤ ٥٢١٤
رقم الإيداع: ٨٠٨٣ / ٢٠١٣

دار النشر:	مركز الكتاب للنشر
عنوان الكتاب:	الفلسفة والثورة: أعمال الندوة الفلسفية التاسعة عشر للجمعية الفلسفية المصرية
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	٢٠١٤
تنسيق عام:	سلوى الكشكي
التصميم الداخلي:	سامح غريب
تصميم الغلاف:	م. هبة إمام



مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية - قطعة ١ - بلوك ١٨ - (برج نور ١) حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٢٢٧٠٤٠٩٥ - ٢٢٧١٣٠٣٧ فاكس: ٢٢٩٠٦٢٥٠ - ٢٦٧٠٦١٥٤

الجمعية الفلسفية المصرية (١١)



الفلسفة والثورة

أعمال الندوة الفلسفية الثانية والعشرون
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية
بجامعة بني سويف

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٤

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمي باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام «١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومي مدكور».

يتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والمؤتمر السنوي، وإصدار مجلة علمية سنوية محكمة.

يستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة- (محطة مترو جامعة القاهرة) حوض الأخماس -بوابة٤- عمارة ١١- شقة ٤- الجيزة – مصر.

تليكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠ (+٢)

بـريـد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

أولا: الثورة في الفكر الشرقي والفكر اليوناني

الثورة فى الفكر المصرى القديم

أ. أحمد حمدي

كانت مصر منذ قديم الأزل أول مكان فى العالم يعرف ما يسمى بالدولة أو نظام الحكم المركزى (قوى الدولة أو أدوارها رمزية، تنظيمية، توزيعية، استخراجية)؛ وذلك لأن الحضارة المصرية القديمة قامت أساسا على تحول الإنسان من مرحلة الترحال الفردى فى العصور الحجرية أو مرحلة الجمع والالتقاط إلى مرحلة الحضارة والمدنية أو الاستقرار فى الزراعة ومعرفة الكتابة والتدوين والزراعة تحتاج إلى نظام مركزى للتنظيم وخصوصًا للرى والغلة، فكان دور الدولة التنظيمى واضحا جدًّا ومتميزا فى مصر الفرعونية «كانت الملفات المكدسة فى مكاتب الدولة، وفى قسم محفوظات المعبد، عظيمة الكمية ومتنوعة المواضيع وتتألف من: تقارير المصالح ومذكراتها، وقوائم السكان وكشوف مساحة الأراضى، وحصيلة الضرائب، وكشوف صرف الأجور والمرتبات بالحبوب أو بسلال مليئة بأنصبة من الثمار، وتقارير كميات الأحجار الواجب صرفها للبنائين، والأخشاب اللازمة لدور صناعة السفن، وتفاصيل وصور الخطابات الواردة من الجماهير وشكاويهم، وملاحظات الرؤساء وأوراق فرض الجزاءات التأديبية وغير ذلك».

أما الدور أو القوى الرمزية للدولة فقد كانت عميقة جدًّا لدى المصرى القديم فقد ارتبطت الدولة بالدين فالفرعون هو الإله وذلك أقوى ارتباطًا فأصبحت الدولة دين والدين دولة، ويرتبط أيضا بدور الدولة الرمزى الدينى دور الدولة التوزيعى الأيدلوجى فايدلوجية المصرى القديم اسمها «ماعت» وفى ترجمة خاطئة لها العدالة وسنعرف لاحقًا لماذا هى ترجمة خاطئة، فقدماء المصريين لم يروا فى «ماعت» النظام المستقر للدولة فحسب، بل «والخبز والبيرة» أيضا، كحق لكل فرد، «عظيمًا وصغيرًا» ورجل وإمرأة على حد سواء.

«الماعت» ليس مفهومًا أخلاقيًا فلسفيًا مجردًا كما هو شائع وأنما مفهومًا كونيًا دينيًا فهو إلهه قبل أى شيء وليس إلهًا سهلًا فهو ابن رع إله الشمس وسيد الآلهة وأن كانت ماعت تعنى العدالة فى أحد روافده (جوهر الحق والصدق والعدل والنظام) فهو لا يعنى: مجرد توزيع وتقسيم الممتلكات المادية والمبالغ النقدية والقصاص العادل، وإنما اكتسب مفهوم «الماعت» معنى العدالة الأصيل الذى يهدف لتطوير الحياة على الأرض ونموها والعمل على زيادة الوفرة والسعادة والرخاء، إن مفهوم «الماعت» قريب جدًا من مفهوم التنمية الشاملة والمستدامة – بلغة عصرنا – وهو يشمل دور الدولة التوزيعى والتنموى والاستخراجى لكافة الثروات أى ان ماعت هى عدالة فى النظام الكونى الإلهى فهى – الماعت - إعادة توزيع للطاقة الكونية الشمسية فى العالم.

لقد قامت الحضارة المصرية على أساس «الماعت» والتى مثل على هيئة امرأة تحمل على رأسها ريشة العدالة، تلك الريشة التى كانت توضع فى أحد كفتى ميزان «محاكمة المتوفى وفى الكفة الثانية قلب المتوفى»، فهذه الريشة هى المقابل لكل الأعمال الصالحة، وكان على ملك مصر أن يطبق الماعت على الأرض حيث أن قوته وشرعيته وسلطته مستمدة منها لانها فيها معظم أدوار الدولة، وبدون تطبيق الماعت تسقط شرعية حكمه.

بدون تطبيق الماعت لا وجود لحكم مركزى مصرى تسقط الدولة برمتها، لأن الماعت أيدلوجية مصرية تحافظ على الدور المثالى للدولة. فالماعت ترمز إلى التوازن وإلى النظام الكونى وماعت هى الفكرة الروحانية للتميز والعظمة والتى على أساسها يعبد الملك وفى عصر الدولة القديمة كان يتولى الوزير مهام كاهن ماعت الذى يضع صورتها على صدره كشعار لوظيفته، ونرى أن ماعت تعاونت مع تحوت راعى العلوم الصحيحة (آلهة التعليم العالى والبحث العلمى) وتزوجا وذلك يؤكد على الدور الإبداعى الاستخراجى التنموى لماعت فهى أسلوب عمل علمى لكل الأنشطة الإنسانية.

لا يهمنا ذلك كله الآن ولكن يهمنا الثورة وفى حقيقة الأمر حدثت فى مصر أول ثورة فى العالم وكانت ثورة على ملك استمرت فترة حكمة ستون عامًا انه الملك بيبى الثانى الذى به أختتمت مرحلة الدولة الفرعونية القديمة الأولى وبدأ عصر الاضمحلال والفوضى الذى ساد لأكثر من ٢٠٠ سنة أى قرنين «فترة انتقالية فقدت فيها مصر حكمها المركزى وسقطت

فيها الدولة تماما» حتى قيام الدولة الفرعونية الوسطى. وكانت الثورة بنفس أسباب ثورة ٢٥ يناير تقريبا، وهى ضيق ظروف المعيشة وتركز الثروة فى يد الكهنة والملك وكبار رجال الدولة. ويهمنا أن نقرأ الآن ذلك النص لأحد الحكماء وهو ايبور لنعلق عليه: «لقد حدثت أشياء لم تحدث منذ زمن طويل (لاحظ كلمة زمن طويل) خطف اللصوص الملك، لقد جاء أناس عديمو الإيمان ولا يحترمون القانون لينهبوا أرض ملكهم، يتمرد الناس ضد الصل الفرعونى ..... نهب القصر فى مدة ساعة ......أفشيت أسرار ملوك مصر العليا والسفلى ...... والرجل الذى لم يكن بوسعه شراء تابوت، يملك الآن قبرا ..... ومن لم يستطع أن يبنى لنفسه كوخا صار الآن مالك بيت ..... لقد تشتت القضاة وفرقوا ....، هاهم مالكو صواوين الثياب يلبسون الآن الأسمال. والرجل الذى لم ينسج قط شيئا لنفسه يملك الأن ثياب التيل الفاخرة التيل الفاخرة، الرجل الذى لم يستطع بناء طوف لنفسه يملك الآن عدة قوارب، بينما يتطلع إليه مالكها السابق، فما عادت ملكه، الرجل الذى لم يستطع أن يعزف حتى على الربابة يملك الآن قيثارة».

لاحظ أن النظرة للثورة سلبية جدًا وفى صالح النظام السابق وتعكس أيضا تغيرات اجتماعية واقتصادية مصاحبة للثورة تثبت انها ثورة فقير على غنى. فقد كان الفرعون تجسيدًا للسرمدية الإلهية، وقائمًا بالشعائر التى تكفل استمرارها. وهو القوة الكلية للدولة، ولكنه لم يستطع، هو نفسه، أن يكون البيروقراطية ولا الكهنة. وعلى ذلك تألفت هيئة حاكمة من حكام الأقاليم ورؤساء إدارة الجيش ومن الكهنة.

الشعب المصرى لا يلجأ للثورة إلا كحل أخير وتكون دائمًا سلمية لأن المصرى صبور متحمل لا يلجأ للثورة إلا فى آخر المطاف وبعد نفاذ كل الحلول، فالقوة الرمزية للدولة عن المصرى قوة كبيرة للغاية يظل يثق فيها إلى آخر لحظة ويظل يشتكى غير قانع بفساد سلطته المباشرة إلى آخر نفس والمثال على ذلك الفلاح الفصيح. ولكنه فى النهاية لابد أن يثور وطبيعة ثورته دائما اجتماعية واقتصادية.

ولكن لماذا الزمن يطول بالمصرى حتى يحدث له تغير إما ثورة أو استقرار وذلك لايفهم إلا فى طبيعة الزمن الآسيوى فكان لى صديقًا صينيًا عزيزًا على قلبى - فهو رجل حكيم - وقد حكى لى أن جده العجوز قد قص عليه فى أحد الليالى الصينية المقمرة قصة وهى «أنه

أثناء شبابه رأى رجلًا صوفيًا من اتباع الطاو وقد تخطى التسعين من عمره يمسك بفأس ويحفر فى أحد الجبال بكل صلابة وحماس، فسأله الشاب اليافع - جده فى هذا الوقت - ماذا تفعل أيها الرجل؟ فأجاب أشق طريقًا فى هذا الجبل، فرد الشاب أبهذا الفأس الصغير وأنت وحدك وقد تخطى بك العمر التسعين، قال له الرجل العجوز: إذا ابتدأت الشيء فقد انتهيت من نصفه وإذا أنت أكملت الحفر بعدى فيوما ما سيكون هنا طريقًا، وبالفعل يحكى لى صديقى الصينى أن اليوم أصبح هذا أهم طريق بين مجموعة الجبال هذه بالصين.

متى توفرت الإرادة؟ واستقام الفعل؟ فلا يهم الزمن ويقول الصينيون ما لا تفعله فى سبع ثوان، أفعله فى سبعة أيام، وما لا تفعله فى سبع أيام، أفعله فى سبع شهور، وما لا تفعله فى سبع شهور، أفعله فى سبع سنين. ونجد أن هذا المنطق يقف خلفه الكوارث والأحداث غير المرغوبة التى تمر بالآسيويين.

هما شيئان فى الشرق أولا: الزمن الذى لا حدود له فهو زمن دورى متجدد باستمرار لا أول له ولا آخر، زمن يتجدد باستمرار، فلحظة الشرق قد تستمر قرون وقرون حتى يمل الملاحظون، فصبر ودأب واستمرارية ومواصلة اتجاه وحماس دائم ننسى معها الزمن، ثانيًا: البشر: فهم كثيرون يموت من يموت ويولد من يولد لكن لا يتحقق الفناء ولا النسيان فأرض الشرق ولادة متجددة لا يهاب فيها الموت ولا يخشى فيها من الزمن وطوله.

لذلك استمرت الفترة الانتقالية ٢٠٠ سنة ولذلك يستطيع المصرى وهو فى ذلك الكائن الإنسانى الوحيد أن يتحمل أقصى ظروف المعيشة لانه إنسان مبدع يبتكر استراتيجيات لبقاءه كما أن المصرى ينفس دومًا عن نفسه بالسخرية والنكتة فهو أول من اكتشف النقد التهكمى من الوظائف والأحداث فلم تكن الويلات المصورة فى النقد التهكمى من نسج الخيال؛ وباللغة المصرية مجموعة كاملة من الألفاظ لوصف الفرق بين «ابن الرجل الثرى» و«ابن من لا يملك شيئًا». بالله عليكم سخرية المصرى الدائمة من كل الأحداث حوله وعدد القنوات التى تتخصص فقط للكوميديا والسخرية لا يوحى بان ابن اليوم هو ابن الماضى.

الثورة (ثورة ٢٥ يناير) فى ميزان الفكر المصرى القديم ومحاكمته للنظام سياسيًا

«وانبثقت زهرة لوتس عظيمة من المياة الأولى، هكذا كان مهد الشمس فى أول صباح (صباح السبت ١٢ فبراير٢٠١١ ميدان التحرير)، تبعًا لإحدى الأساطير العديدة عن خلق الكون، والخالق نفسه طفل جميل بزغ من قلب زهرة لوتس»[١] نجحت كما يرى البعض البوادر الأولى الخافتة لثورة اللوتس المصرية المستمرة - حتى تحقيق الماعت على الأرض - نجحت فى هدم ما فات بتخلى رئيس جمهوريتنا الأولى (جمهورية ثورة ٢٣ يوليو) عن كرسيه، ولكن الثورة ولانها هذه المرة ثورة الشعب وليس انقلاب من الجيش التف حوله الشعب الثورة ٢٥ يناير مازالت مستمرة لم تحقق مطالبها «عيش - كرامة إنسانية - عدالة اجتماعية - حرية» ولم يكتمل بعد نظامها البديل عن النظام البائد فهى لم تبدأ بالبناء بناء ما هو آت بعد، وهم أطلقوا على تلك الفترة بين الهدم والبناء «الفترة الانتقالية» التى التف فيها الجيش لحماية ثورة الشعب ومع علو التحذير مهما استمر التخدير بان الثورات الناقصة تحمل دوما أكفان الشعوب؟!!

الفكر المصرى القديم يحاكم النظام البائد سياسيا هذا هو جوهر طرحنا فى هذه الورقة، ويكون السؤال كالآى لماذا بالتحديد الفكر المصرى القديم هو الذى يقوم بتلك المحاكمة؟ ليس فقط لانه الضمير الحقيقى للأمة المصرية، ولانه فكر غير أى فكر ففى مصر قامت أول ثورة فى العالم وفى محاولتنا المتواضعة لتحديد خصائص وسمات للفكر المصرى القديم، وبصراحة وأمانة لازمة للبحث العلمى، يعكس الحديث بهذه الطريقة عن تحديد خصائص وسمات للفكر المصرى القديم، والحديث المشبوب عن أمة مصرية وقومية مصرية قديمة فرعونية، اختيار سياسى فى المقام الأول وهى اختيار القومية الفرعونية أو المصرية القديمة، بعدما ساد الاعتقاد التاريخى بالقومية العربية (والذى مازال له استمرارية ووجود فى الواقع السياسى) وهو ما يجده البعض حلا لمشكلة الأقباط فى مصر، الذى يشعرون بإقحامهم على الثقافة والقومية العربية، دون أن تعبر

---

(١) ص٢٩٢معجم الحضارة المصرية.

عن هويتهم القبطية الفرعونية الأصيلة، أو يراه البعض الآخر علاج فعال لهجمة الإسلام الوهابي الخليجي ضد الإسلام الأزهرى المعتدل والمرحب بالاختلاف بين المذاهب، ويراه البعض الآخر هراء وردة عن حقيقة انتمائنا التاريخى للحضارة العربية الإسلامية، وفى خضم هذا الصراع السياسى نقول أن المادة العلمية عن مصر القديمة تكاد تكون هى فقط علم المصريات وهو ليس علم فلسفى أو أدبي أو اجتماعى، وإنما علم آثار وتاريخ، ومن الصعب الحصول على مادة علمية تساعدنا فى تميز خصائص وسمات للفكر المصرى، ورغم ذلك تأتى بعض الإشارات لتميز ما للثقافة المصرية عن الثقافة العربية ويأتى بعض المفكرين ليعرضوا لنا مجتهدين خصائص تلك الثقافة المصرية ذو الامتداد الفرعونى ونخص بالتحديد الدكتور صاحب كتاب «فلسفة الثقافة» الأستاذ الدكتور مصطفى النشار وقد رجعت لنص شفوى سماعى من محاضرة ألقاها فى جمعية الرواد وهو يسرد خصائص ثقافية للإنسان المصرى منها خاصية التسامح، والتجانس وخاصية عدم الخوف من الزمن ونضيف باعتبار أن الزمن لدينا آسياوى شرقى دائرى يدور ولا يتقدم، خاصية الصبر، خاصية الوسطية والاعتدال.

بصراحة لابد وما دام الأمر كذلك أن نعود لنحلل نصوص فرعونية للكشف عن هذه السمات وتلك الخصائص وهو بالأمر الصعب الذى ينبغى أن يتأسس فنحن ندعو لفلسفة مصر القديمة أن تكون مقررًا حى يدرس على طلاب الفلسفة.

نحن أمام توصية علمية تتيح للأدب الفرعونى والنصوص الفرعونية أن تتداخل مع كل علومنا ودراستنا فمازال أحدث دراسات وكتب علم الحيوان الأوربي يذكر فيها اسم أرسطو وتصنيفاته للحيوان كأول عالم حيوان أن إحياء التراث الفرعونى بالأمر المهم ليس على المستوى السياسى فقط وإنما على المستوى العلمى فلم تستطع أوربا القيام بنهضتها إلا بعد إحياء التراث اليونانى والرومانى القديم.

وإذ كنا إزاء محاكمة: فلابد من مجرم وضحية وقاضى، والمجرم الذى هو فى الأصل متهم قبل صدور الحكم لن يكون بأى شكل من الأشكال شخص ما سواء اسمه حسن أو حسنى أو حسين؛ بل نظام «نظام كامل» أو «دولة» نظام سياسى اقتصادى اجتماعى والأهم أخلاقى، والنظام هو مجموعة من القواعد والمبادئ والقوانين واللوائح (التى ينبغى

مراجعتها) التى خلقت لنا الضحية بشكلها البشع كمجنى عليه، فالمجرم هو النظام، وأخشى ما أخشاه أن يكون النظام المجرم هو نظامنًا الأخلاقى الذى سمح بالرشوة على أنها هدية أو إكرامية أو «الحياة غالية نعمل إيه يا باشا»، والواسطة والفساد الذى هو اختلاس وإهدار للمال العام، فالمصلحة الشخصية دائمًا فى بلادنا مقدمة عن المصلحة العامة، وعدم تنفيذ القانون أصبح سمة للإنسان المصرى المعاصر الذى غالبا هو قانون ظالم لانه ترك صياغته لحفنة من الأوغاد أصحاب المصالح الشخصية المحدودة شكلوا بالتزوير والتأكيل لجموع الفقراء والمحتاجين مجالسنا التشريعية، النظام ببساطة هو أننا ارتضينا ما هو لا أخلاقى بدعوى استحالة تطبيق المثالية ! ولا أدرى لماذا والعالم كله يطبقها فمعايير الجودة فى الإنتاج خير شاهد على ذلك فهل أحد لديه جهاز توشيبا يابانى معيوب أو غير مثالى ! علينا أن لا نقبل بكل ما هو غير أخلاقى غير عادل ولا نزيه حتى ونحن فى ٢٠١١ زمن العجايب وإلا سنموت كلنا وننقرض لأن الأخلاق كانت ولا تزال هى ضمانة استمرارية الكون وهذا ما أدركه المخلوق الفرعونى. وهنا نرى أن نظرية الدور مهمة جدًّا وهى ان هناك لكل فعل أو دور مستويان دور مثالى ودور واقعى كلما اقترب الدور الواقعى من الدور المثالى لا تكون هناك مشكلة أما ما حدث فى ثقافتنا من إنكار كامل للأدوار المثالية بالأمر الذى يجب أن يتغير.

كان بودى وسيظل بودى أن أناقش أخطاء سياسات حدثت فى الماضى ولكن أن أجد كل المسئوليين وأعنى كل المسئولين حتى المتسولين والرجل المسئول فى بيته والمدرس الذى تحول لخصوصى أفندى كانوا فى عداد الحرامية فهذا كثير ولا يحتاج لبحث أو مؤتمر وإنما يحتاج أن نقول كلمة واحدة عيب! ولكنى سأتجاهل كل ذلك العك الأخلاقى واتجه لمناقشة سياسات قديمة.

وقبل أن أنتقل للضحية فى تعريفى للنظام سأضع للقيم الثقل الأعظم والقيمة الأكبر، وذلك لإيمانى المسبق بقول الله تعالى فى محكم آياته: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٥٣] وما فى النفس؟! سوى القيم التى تتحكم فى الثقافة وتتمركز فى الوعى الإنسانى للأفراد وتحدد وترسم السلوك وأولويات الفعل.

ويرسى الله تلك القاعدة أو السنة الكونية فى حدوث التغيير الاقتصادى أو النعمى على العموم قائلًا فى موضع آخر: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وهذا ما يجعلنا نعتقد فيما يقوله أحد الباحثين: «لا شك بأن استراتيجيات التنمية المختلفة، كثيرًا ما تعتمد على الجوانب الاجتماعية والقيمية وسلوك الأفراد والجماعات في توطين التنمية، وجعلها جزءًا لا يتجزأ من منظومة التنمية الاقتصادية»[١].

ونعود لنتسائل هل من الممكن أن يتحقق أى نجاح فارق فى حياة فرد أو أمة دون وجود تغيير ما ولو طفيف حدث فى ذهنية ووعى هذا الفرد أو تلك الأمة، وتبعه تغيير فى المواقف والسلوك التطبيقى؟

فالثقافة هى وعى الأفراد فى أى مجتمع، والتغير الاقتصادى يمر عبر التغير الاجتماعى الفوقى أى الثقافى .... هذه قناعة .القيم كما نقصدها بالشكل العلمى والفلسفى محددات للسلوك الفعلى والتطبيقى، «فالقيم؟ هي أحكام معيارية لها اتصال بالواقع يتمثلها الفرد من خلال التفاعل والمعايشة مع المواقف المختلفة ويشترط أن تنال هذه الأحكام الرضا والموافقة من جماعة اجتماعية معينة أو من المجتمع. وهي أحكام مكتسبة من الظروف الاجتماعية ينشرها الفرد ويحكم بها على الأشياء ويعتبرها جديرة بالاهتمام لاعتبارات اجتماعية وسيكولوجية واقتصادية»[٢] والقيم: هى فى حد ذاتها لا تعدو أكثر من معانى روحية وأفكار مجردة ومعتقدات غير ملموسة إلا أنها تحتل وجودًا مركزيًا متعاليًا فى الثقافة وتكتسب اهتمامًا خاصًا جوهري من حيث هى ثمينة فى حد ذاتها، لتتحكم فى السلوك الممارس والملموس كمبادئ توجه السلوك وتشكل الاتجاهات وتحدد الأولويات للفعل.

فعندما أقول بوجود قيمة الإنجاز والعمل فى الثقافة الماليزية مثلا فأنى أعنى أن اهتمامًا خاصًا منصب على الإنجاز والعمل باعتبارهما أشياء ثمينة فى حد ذاتها، وهذا الاهتمام يبدو من خلال الفعل والسلوك والتطبيق. فالإنجاز والعمل يشكل قيمة فى حد ذاتها عند الفرد

---

(١) عبد الحليم البراك: ماليزيا بلد تحت الأضواء.. (١) الأبعاد القيمية وأثرها على التنمية في ماليزيا.
http://www.aljsad.net/t19706.html

(٢) عبد الحليم البراك: ماليزيا بلد تحت الأضواء .. (١) الأبعاد القيمية وأثرها على التنمية في ماليزيا.
http://www.aljsad.net/t19706.html

الماليزى. فالكشف عن وجود قيمة ما هو الكشف عن وجود اهتمام خاص بشيء ما على مستوى الممارسات والأفعال.

والسؤال الآن ما هى قيم وأخلاق التقدم المقترحة للنظام القادم؟ أو ما هى برامج النجاح التى تؤدى لتقدم أى مجتمع:

١- قيمة العمل أو الإنجاز. بمعنى انه من الراسخ فى ذهن الفرد أن هناك علاقة طردية سببية وضرورية وطبيعية بين كمية النشاط والجهد المبذول والمكافأة من وراء هذا النشاط وذلك الجهد. وهذا ما يؤدى بالفرد للتحمل والصبر والدأب انتظارًا لمكافأة لن تخذله.

٢- قيمة الإبداع: هناك علاقة طردية سببية وطبيعية بين كيفية ونوعية الجهد المبذول وقيمة الإنجاز المتحقق عنه وعوائدة. فهناك اعتبار للكيفية أو النوعية أو الإبداعية.

٣- قيمة التخطيط: وضوح الرؤية والهدف وقابليته للتحقيق.

٤- قيمة العمل الجماعى: القدرة على إضافة وتجميع الجهود الفردية لتصبح جماعية.

٥- قيمة الصدق والشفافية وهى تدعم كل القيم السابقة والآتية فالصدق فى التخطيط وتقدير الإمكانيات وقابلية الهدف للتحقق أمر ضرورى كذلك الصدق والشفافية فى قيمة العمل والإنجاز فلا وجود للوساطة أو الفهلوة أو أى سكة غير مشروعة لتحقيق كسب ومكافأة غير النشاط والجهد.

٦- قيمة التدريب والتعليم المستمر وهى مهمة جدًا لتحقيق الإبداعية. ولترسيخ القيم فى المجتمع.

٧- قيمة احترام العلم والبحث العلمى وإدراك دوره فى تحقيق التنمية الاقتصادية والشاملة. وهى أيضا مهمة جدًا لتحقيق الإبداعية.

٨- قيمة احترام القائد دون مبالغة ومدح وتدليس ودون تهوين منه فى ظل قيادة عقلانية رشيدة تقوم بأدوارها.

٩- قيمة المحاسبية: لا أحد فوق المحاسبة.

١٠- قيمة الانضباط والالتزام: وجود رقيب ذاتى لكل فرد.

هذه هى القيم الأخلاقية فى النظام الذى نريده وهى عكس تمامًا كل ما كان فى النظام البائد فالنظام البائد لم تكن أولويته التعليم ولا البحث العلمى بقدر ما تعكس موازنته بل كانت أولويته الأمن الذى يحقق استقرار الكراسى لا وجود للمحاسبية والقائد دومًا فى عداد محمد حسنى مبارك.

نعود للحديث عن الضحية الضحية كانت هى الإنسان المصرى ولاسيما الشاب الثلاثينى أو العشرينى أو حتى الطفل المصرى الذى لم يكمل العشر سنوات، وهذه شريحة كبيرة من المجتمع المصرى فإذا كان عدد سكان مصر ٨٥ مليون نسمة فان ٤٠ مليون على الأقل أقل سنًا من ثلاثين عامًا، والإنسان المصرى ضحية لانه تحول من إنسان له كرامة إنسانية نصت عليها الشرائع الوضعية والسماوية إلى ما دون الإنسان من مخلوقات ولم يتم معاملته كإنسان من قبل النظام البائد.

أما القاضى فهو ليس شخص زين أو رفعت بطبيعة الحال وإنما قانون والقانون الذى سنستخدمه هذه المرة قانون كونى إلهى أساسى سمته العدل وصفته العدالة، القانون هو «ماعت» ربة العدالة المصرية.

لقد قامت الحضارة المصرية على أساس «الماعت» وقد سبق أن قلنا بدون تطبيق الماعت لا وجود لحكم مركزى مصرى تسقط الدولة برمتها.

والأدلة أو إحراز القضية هما أداتان بسيطتان للغاية

الأداة الأولى: مستعارة من علم الاقتصاد كعلم إنسانى مركزى لكل العلوم أو بتعبير أدق اختصاصيًا هو «علم نفس الدوافع» وهى الأداة باسم «الحاجات الإنسانية» تلك الحاجات الأصيلة والأساسية التى بدونها لا يكون الإنسان إنسان (فهى لا تختلف باختلاف الثقافات أو العصور) فهى حاجات وجودية متى وجد الإنسان وجدت تلك الحاجات فالحاجات

فى الاقتصاد نوعان حاجات أساسية وهى محدودة وقابلة للتصنيف وحاجات أخرى نهمة ولا محدودة تشكل أفق الاقتصاد وساحة التنمية وهى غير المقصودة فى هذه الورقة، وقد أجمع العلماء والدارسين انه يمكن عن طريق دراسة الحاجات الإنسانية الأساسية أن نعرف حال أى مجتمع من حيث ثروته وقيمة أشخاصه الوجودية أو من حيث فقره واحتياجه لدعامات إنسانية فبالحاجات نعرف الطبيعة الحقيقية للمجتمع دون رتوش.

الأداة الثانية: مستعارة من السياسة وهى الحقوق الإنسانية وهى مستمدة من الشرائع السماوية أو الشرائع الأرضية على حد سواء ولن نلتزم فى ورقتنا هذه بأكثر من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى صدر عن الأمم المتحدة منذ أكثر من نصف قرن تقريبًا.

سنكتشف من خلال الحديث بهذين الأداتين أن الإنسان المصرى فى مرحلة حكم مبارك لم يكن إنسانًا أصلًا فلا حاجاته الإنسانية الضرورية كانت ملباة ولا حقوقه كإنسان كانت معتبرة أصلا ورغم ذلك عاش الإنسان المصرى أو المخلوق المصرى وتعايش مع هذا بكل إبداعية ونضوج لأنه أقدم مخلوق عرفته الإنسانية ولا يموت حتى إذا مات نظريًا وبدأ فى التحلل عن طريق الرؤية العلمية له، وسنكتشف أن المخلوق المصرى نوع من الكائنات تتحمل أن تعيش دون إنسانيتها وهذه ميزة ولفترات طويلة وهذه طبيعة الزمن الشرقى.

أولا: مدى إشباع الحاجات الإنسانية الأساسية فى النظام البائد:

الحاجة الأولى: حاجة الوجود (ويقصد بها هنا العيش). الغذاء والمأوى أو المسكن والملبس والجنس (سنلاحظ تكرار من نوع ما لحاجة الجنس فى الحاجات الاجتماعية والعاطفية وذلك لتعدد مستويات الجنس من الممارسة الآلية للعواطف الاجتماعية ولكن المقصود هنا هو الممارسة الآلية) والعمل (سنلاحظ تكرار أيضا لهذه الحاجة ولكنه تكرار يعبر عن النوعية أو الكيفية وليس اعتبار عمل فى مقابل دخل الذى هو فى هذه المرحلة). وهى حد الكفاف الذى يهدف لوجود إنسان صحيح بدنيًا وعقليًا فى بيئة إنسانية حقيقية.

لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل

والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته. المادة ٢٥ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

إنها الاحتياجات الأساسية أو الاحتياجات الفسيولوجية على حد تعبير ماسلو.

١- الحاجة إلى هواء نظيف منعش: حدثونا فى مصر عن سحابة سوداء.

٢- الحاجة إلى درجة حرارة مناسبة: حدثونا فى مصر عن نزول للعمل فى درجات حرارة غير مناسبة، وهذا ممنوع عالميا كما حدثونا عن ظاهرة البيت الزجاجى وارتفاع درجة حرارة الأرض والتى لم يكن لمصر فيها دور حاسم على مستوى العمل الدبلوماسى والضغط الدولى على الدول الصناعية الكبرى.

٣- الحاجة إلى الهدوء وعدم الازعاج: حدثونا فى مصر عن ضوضاء وعشوائية فالزحام وثقافته سيدة الموقف والبيوت بجانب بعضها بجانب المحلات بشكل متلاصق فلا نعرف الحى السكنى من التجارى الكل فى حالة من التحرش يتشاجر مع الآخر الأرض ضيقة نصيب الفرد الماشى أقل من ٣٠ سم الأرض مكدسة البيوت متلاصقة وصغيرة جدًّا الناس مستفزة المحلات تشغل الشارع لا وجود لما يعرف برصيف يسير عليه المارة السيارات والبشر والتكاتك والحفر تملأ الشوارع أين ما يعرف بالبنية الأساسية.

٤- الحاجة إلى مياة نظيفة منعشة. المياة لا تصل لمناطق شكوى مستمرة، المياة الجوفية ومياة الصرف الصحى تتشابك مع مياة الشرب، نحن بلد يرتفع فيه نصيب الفرد من الماء لا نشعر بحاجة له ولكن رغم ذلك يتعذب جزء كبير منا فى الحصول على مياة والجزء الأكبر فى كون المياة نظيفة وكلنا لا نهتم بدول منابع النيل أو دول أفريقيا فلا توجه سياسى أو دبلوماسى نحوها نستخدم المياة بشكل عشوائى نفرط فيها وكأنها لا تساوى أى شىء.

٥- الحاجة إلى طعام صحى متوازن .ناهيك عن غلو الأسعار الناتج عن عدم وجود سياسة لتحقيق الاكتفاء الذاتى من السلع الأساسية والاعتماد على الاستيراد فان طعام الإنسان المصرى يلعب على وتر السرطان والفشل الكلوى وأمراض الكبد

ليس هذا بفعل الثقافة الغذائية فقط بل بفعل الإهمال والتلوث والمبيدات المسرطنة ومحفزات النمو المسرطنة إلى آخر ما فى جراب الفساد من عدم اهتمام بالطعام والغذاء.

٦- الحاجة إلى الراحة والنوم .يظن البعض أن البطالة وعدم العمل وزيادة عبء الإعالة فى مصر تعنى فى أحد جوانبها الراحة ولكن المجانين فى جحيم وهذا ما يعرفه كل طبيب نفسي فالألم النفسى أخطر من الألم العضوى بمراحل والانتحار السبب الثانى للموت فى المعمورة بعد أمراض القلب العمل والجنس هما وصية فرويد للصحة النفسية فإنسان بلا عمل أو لا يتمكن من ممارسة الجنس هو فى حكم المجنون والمريض النفسى ولذا وضع العمل بالتحديد فى الاحتياجات الأساسية والضرورية وليس الكمالية الناس لا تعرف النوم رغم البطالة والعطالة واليأس فالنوم سيداتى سادتى هو الانعكاس الحقيقى والمؤشر الضرورى للصحة النفسية الراحة لابد لها من عمل وإلا أصبحت لا معنى لها

اعذرونى لأن حجم البطالة ليس صغيرًا أو متضائلًا فى مصر فأكثر من ٣٠ ٪ من الشعب المصرى لا يعملون هؤلاء من فى قوة العمل أضف إليهم الأطفال الذين يدخلون تمثيلية بايخة اسمها التعليم المصرى والمسنين الذين يدخلون مسرحية اوسخ اسمها معاش دون تأمين صحى يضيع كله على العلاج فى ظل بيئة ممرضة أصلا.

٧- الحاجة إلى ممارسة جنسية سليمة .العنوسة وتأخر سن الزواج وزيادة عدد المطلقات والأرامل نتيجة لزيادة معدلات الوفاة فالزوج يحمد الله ويبوس أيده وش وظهر إذا وجد عمل خاص لمدة ١٢ ساعة فقط بعدها يربى ويعول ويمارس الجنس ويتبع نظام غذائى مصر مفتخر ملئ بالمحشى والسمن فيموت بعد زواجه بعشر سنوات ولأن الأعمار بيد الله لن نتكلم على هذا ولكن سنتكلم عن الزواج العشوائى الناتج عن عدم وجود مساحات مشروعة للتفاهم بين الجنسين قبل الزواج مما يزيد من رهان البطيخة ودائما تكون قرعة وينهار النظام الأسرى الناشئ عن الزواج العشوائى فيزداد عدد المطلقين والمطلقات والمخلوعين والمخلوعات لن يهمنا ذلك كله فمصر ولادة ولكن من هو ميسور الحال سعيد الحظ من ذى الأصل الكريم الغنى السخى

الذى يزوجاه والداه فى سن الثلاثين أو يكون نفسه ويعمل الستة عشر ساعة فى المهلكة المسماة العمل الخاص ليتزوج بنفسه عن الأربعين ليتنا كلنا أثرياء عرب لان الدعارة بالموبايل أصبحت سيدة الموقف وهى ممارسات جنسية مريضة.

٨- الحاجة إلى توازن كيمياء الجسم. الحشيش أولى سمات شعب مصر ورأس بلا كيف تستاهل قطعها بالسيف المدخنون ٨٠٪ من الشعب المصرى لا حياة دون شاى محلات الخمور فى كل مكان أشك أن مصرى لم يشرب على الأقل بيرة فى فرح شعبى كل ذلك يخل بتوازن كيمياء الجسم ومن ثم الحالة النفسية والسلوكية فيخرج السلوك المصرى عشوائى مجنون يقود للهاوية لا تلوموا المحششين بل لوموا من جعلهم يلجأون للسطل والتغييب وثقافة اللى لك لك وبلاش لكلكة واللى راح راح وبلاش رحرحة.

٩- الحاجة إلى ملبس صحى نظيف. نادرًا ما يعترف المصريون باللبس للوجاهة الاجتماعية ولكن اللبس ملئ بالألياف الصناعية الممرضة أذكر أنهم قالوا ذات يوم هناك حزام صدرته لنا إسرائيل أو الكويز الذى جعل إسرائيل رائدة صناعة الملابس الجاهزة فى مصر يصيب هذا الحزام بالعقم لم يعد الملبس صحى ولكن أقمشة كثيرة تلبسها النساء فى عصر الجوع الجنسى تخشى النساء التحرش فتلبس حتت حتت يسمونها طرح وبادى كارينا وأشياء لم يعرف العالم لها قبيل ورغم ذلك ستجد المحذق والملزق وكل ما يثير ولكن اللعب بالقماش والألوان وليس بالعرى هذه المرة واسبانش وربط طرح ما أنزل الله بها من سلطان وأقمشة لا تجوز إلا فى حالة قمصان النوم نجدها طرحا وكمالات للبس عن النساء أى ثقافة تعكس لا أدرى والأغرب هؤلاء الخليجين أصحاب الإسدال أو البرقع أو العباية غير المصرية وهؤلاء المؤمنين أصحاب جلباب الدفة اليابانى الأصلى.

١٠- الحاجة إلى الاعتناء بالنظافة الشخصية. اعذرونى لأن أتكلم فى هذا الموضوع الخاص ولكنه فى واقع الحال يكتسب خصوصيته من حيث كون لكل بشر مساحة شخصية معتبرة أما إن كنا نتلاصق نتلاحم فى المواصلات وعلى الكبارى فلابد من أن يختار جارك فى الأوتوبيس نوع البرفان الذى تضعه وإلا أغمى عليه.

١١- الحاجة إلى احترام المساحة الشخصية للإنسان .

أتسأل إلى متى يظل يزدحم اتوبيس الجمعية إلى متى نظل نتكدس ونتلاصق ونتلاحم ونعضد بعضا الآخر بهذه الطريقة الفتحة فى الكوبرى أحد سمات الموصلات العبقرية القرد هو المخلوق الوحيد الذى يفتح فتحات فى الكبارى ويتسلق أسوار ويمشى وسط الحفر والدحدرات والمجارى:

١٢- الحاجة إلى سهولة السير والانتقال.

مشوار من مدينة نصر إلى فيصل كفيل بتوضيح ما أقصد فمصر خطط لها منذ قرون أيام كان يعيش فى مصر ساكنان فقط.

١٣ – الحاجة إلى الأشخاص الباشين المبتسمين.

هل رأيتم شخصًا مبتسمًا يشع تفائل فى الشارع أو فى أى جهة حكومية هناك فرق بين السخرية حتى الموت الذى نعيش فيها على قنوات الكوميديا وبين البشاشة والمرح وروح الدعابة الحقيقية فالسخرية تخلق ضحك يشبه البكاء يتسبب فى الحزن هذا ما لا أعنية فقد صخر المصرى من كل شىء بل له أدب ساخر عرفه من قدماء المصريين إلى الآن ولكن الأدب الساخر والسخرية وجلد الذات يسببا ضحكا كالبكاء المر الحزين المميت وكانه سكر للنسيان.

١٤- الحاجة إلى الكلمة الطيبة الإيجابية. الكل يهدم وو ييأس ويخرب و يفسد ولا وجود لنقد بناء.

١٥- الحاجة للمسكن الصحى المريح النظيف الهادئ المحترم للخصوصية. أكثر ما أشدد عليه الخصوصية والهدوء والراحة.

خلاصة القول أن حاجة الوجود أو العيش ربما تكون مشبعة إلى درجة ما ولكنها الأسوأ فى العالم ولولا استراتيجيات البقاء التى تميز بها الشعب المصرى عن غيره من شعوب العالم لمات الشعب المصرى ولم يوجد وأقصد على سبيل المثال لا الحصر للاستراتيجيات البقاء الاعتماد على البروتين البقولى والبيض كمصدر للبروتين الحيوانى والكربوهيدرات للإحساس

بالشبع والشطة والمش لتقليل النهم والطفشان من على الأكل وغيرها من أساليب تتبع ولكن ظهر فى آخر حكم مبارك الأكل من القمامة والجوع والموت من التسمم والجوع.

دعونا نرتقى فى الحاجات إلى:

ثانيًا: الحاجة إلى الأمن والأمان والسلام: أو حاجة الحماية:

لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه. المادة ٣ من الأعلان العالمى لحقوق الإنسان.

١- الحاجة للأمان من غدر الزمان وتقلبات الأوضاع:

وهنا نذكر حق الضمانة الاجتماعية فى حالات الموت أو المرض أو العجز أو الإصابة أو التقاعد وهنا ينبغى أن نلفت النظر إلى أن أغلبية الشعب المصرى لا تأمينات عليه وإن وجدت فهى لا تكفى سعر الدواء لعدم وجود نظام تأمين أو رعاية صحية حقيقى بل ان المستشفيات تغلق أبوابها فى وجه المرضى وفئة واحدة من الشعب المصرى هى التى لها تأمينات هم الموظفين المثبتين فى الحكومة أو القطاع الاستثمارى وهم بالنسبة لملايين وجموع الشعب المصرى نسبة لا تذكر وقد ساعد الفساد كثيرًا فى عدم التأمين على الموظفين والعملاء فى القطاع الخاص.

خلاصة القول لا ضمانة اجتماعية ولا رعاية صحية.

٢- الحاجة للأمن:

«عدم وجود صراعات طائفية أو عرقية أو دينية» السلفين والعلمانين والمسلمين والكفار والإخوانيين وهلما جرا لا يجرأ إنسان مصرى عن إعلان كفره أو حتى تنصره أو إسلامه فى مجتمع قمعى رغم أن حرية الإنسان فى اختيار عقيدته حق من حقوق الإنسان.

٣- الحاجة إلى السلام الاجتماعى:

نضيف أن المساكن غير مؤمنة لان هناك حوارى ومناطق لا تستطيع الشرطة الدخول لها والعشوائيات مليئة بالعنف والشجارات وغيرها.

ولا تخطيط حقيقى أو فعال لسد الاحتياجات للمواطن المصرى مما يشعر الإنسان دوما انه لو وجد رزق يومه لن يجد رزق غده وانه لا تخطيط البته للمستقبل فهو دائما مظلم.

لا عناية أو رعاية أو برامج تمنحها الدولة للفقراء والمعدمين والمساكين فهم احتياطى جريمة كأطفال الشوارع الذين أصبحوا عائلات شوارع والمتسولين ...إلخ.

كما أن زيادة عدد العاطلين والمعليين تقضى على فكرة الاستقلال الذاتى الضرورية لتحقيق الأمن والأمان الاجتماعى.

وعلاقات العمل أغلبها صراعية وتنافسية ولا وجود للتعاون مما يخلق القلق فى نفوس العاملين كما انها مبنية فى جوهرها على الاستغلال فالأجور قليلة ولا تلبى الاحتياجات الأساسية وعدد ساعات العمل مبالغ فيه.

خلاصة القول هناك عجز كبير فى تلبية احتياجات الأمن والأمان والسلام الاجتماعى.

مما يجعل الكثيرون يتنبأون بثورة اجتماعية فى مصر ليس فقط بين الطبقات والفئات المعدمة والفئات الغنية بل بين كل العاملين الذين نسوا التعاون وانشغلوا بالتنافس والصراع وبين كل العاطلين والمعيلين الذين يرغبون فى الحصول على استقلالهم الذاتى وبين كل من فقدوا الأمل فى المستقبل لانهم لم يجدوا تخطيط حقيقى ونقول فى مصر البشر الذين هم احتياطى جريمة كثيرون جدًّا ونتنبأ بثورتهم هم الذين سرقوا فى ثورة ٢٥ يناير هم الذين أحرقوا الحزب الوطنى والأقسام بعد نهب محتوياتها هم الذين سرقوا الفنادق هم أطفال الشوارع الذين أخذوا يقذفون الجيش بالحجارة بعد أن حرقوا السفارة الإسرائيلية هم الذين سيثورون ثورة الجياع الذى ستغرقنا فى الدماء ولا ننسى أنهم مصريون وأصحاب حقوق مهضومة.

إنهم رصيد الثورة القادمة والذى إن لم يتم حل مشاكلهم التى ليست فئوية وإن كانت تبدو فئوية فهى قنابل موقوتة نحذر منها إن كان هناك من يحذر أصلًا.

فبعيدًا عن ذات المشهد الثورى تأتى هذه الورقة (المشهد الثورى الممتد من بدايات الحراك السياسى الأخير منذ انعقاد المؤتمر التأسيسى لحركة كفاية ٢٠٠٤ إلى تنحى الرئيس فى ٢٠١١ والذى يثبت أن المصرين ناضجين بما فيه الكفاية لتحقيق الحرية).

لأن أى « مشهد ثورى» بكل تفاصيله وملابساته من الأمور الزائلة الفورية والعاجلة التى لا تهم الفلسفة ولا الفيلسوف، الذى يعنى بالعلل البعيدة، يعنى بالكيانات ذى المعنى الانطولوجى الأصيل، لا الكيانات العابرة، أن الفلسفة لن تعنى إلا بجذور الثورة المصرية الممتدة فى سنوات عديدة ومديدة من اليأس والمتمثلة فى الجهل والفقر والمرض الذى ساد البلاد. فالتأصيل النظرى لثورة مصر يختلف عن سرد أحداث ٢٥ يناير ٢٠١١ أو حتى تأملها، أننا لن نعنى إلا بجذور الثورة المصرية التى أتت متأخرة بعد حكم سنوات عديدة ومديدة حافظ فيها النظام على الجمود والتخلف باسم الاستقرار فدعم فينا اليأس وأضاع كل فرص التنمية الحقة بمعوقات فرضها النظام ذاته، وأخطر جرائم النظام متمثلة فى السكوت عن الجهل بل وتدعيمه، وتناسى الفقر والعمل على تضخيمه، والتفوق فى إحداث المرض و إخفاء العلاج عن أيدى الناس.

أحداث ٢٥ يناير ٢٠١١ السياسية لا تعدو إلا أن تكون أحداث جارية فى مشهد ثورى طبيعى ومتوقع وعرضى وليس جوهرى ولا معنى له دون الوقوف على المنابع الحقيقية وجذور الثورة ومصابها النهائية وغايتها العظمى، ودون أن ننسى أو نتجاهل تلك الألغام التى زرعها النظام فى الأرض المصرية منذ أكثر من ثلاثين عامًا وانفجرت متأخرة جدًّا فى ٢٥ يناير، ألم يكن كل الناس يحذرون: البطالة قنبلة موقوتة، العشوائيات قنبلة موقوتة، الأمية والجهل وانحطاط الثقافة قنبلة موقوتة، العنف وثقافة الزحام قنبلة موقوتة، التعليم وحاله قنبلة موقوتة، الرعاية الصحية وحالها قنبلة موقوتة، الفقر قنبلة موقوتة... إلخ.

نحن ننشغل بالشماتة فى رموز النظام السابق لفسادهم المالى وننسى أن فسادهم ليست هى المشكلة والأولى أن ننشغل بالبحث الجاد عن جذور الثورة المسكوت عنها المتمثلة فى إهدار وتضيع فرص التنمية وكل الجهود الصادقة الهادفة للقضاء على كل القنابل الموقوتة فى أرض مصر، فعلينا أن نحدد بالتحديد أخطاء النظام السابق فى التعامل مع مشكلات المجتمع والتى تتمثل فى فشل سياساته التنموية وكيف يمكننا معالجتها بسياسات جديدة، فعلينا أن نفتح بوابة الذكريات ليس على الحوادث العابرة التى حدثت هنا أو هناك بفعل الفساد المتوغل فى ظل النظام ولكن فيما كان توجه وسياسات ولسان حال النظام ككل والتى أهدرت فرص التنمية ولم تكن إيجابية فى علاج المشكلات الاجتماعية، فالبحث

الذى بين أيدينا يسعى لرسم صورة مصر قبل الثورة بكل مشاكلها الملحة والتى تجاهلها النظام وتناسها والعوامل التى أدت لحدوث الثورة محاكمين فى ذلك النظام ليس على فساده ولكن على عدم تعاطيه مع مشكلات مصر الملحة. وعدم فاعلية سياساته.

إن ٢٥ يناير لا تعدو أكثر من شرارة أولى للانفجار وتمهيد لثورة لن تبقى على أحد ولن تبقى على قطرة واحدة من دم مصرى قبل أن تشربها الأرض، فالثورة آتية بأذن الله ثورة الإبادة للمخلوق المصرى أن تجاهلنا مشاكله العاجلة والملحة والتى يقال عنها أحيانا فئوية أليس المجتمع مجموعة فئات.

ثالثا: الحاجات الاجتماعية:

هدفها تلبية احتياجات عاطفية لدى الإنسان - الحاجة إلى التقبل والاحترام .الحاجة إلى الاهتمام - الحاجة إلى الفهم والتعاطف - الحاجة للحب، لا تلبى إلا عن طريق المشاركة فالزواج وتكوين الأسرة خير مثال وكذلك تكوين الفئات والطوائف فهى حاجات تصل بالإنسان إلى الشعور بالانتماء وهذا جوهر تلك الاحتياجات الحاجة إلى الانتماء. إنها كما يطلق عليها البعض احتياجات الهوية والهوية تتطلب الوعى والواجبات والمسئوليات والحقوق وحرية التعبير عن الرأى وحرية العيش فى ظل الاختلاف وكذلك التفانى والإخلاص والحاجة للتعاون المثمر. - الحاجة للاعتراف بحرية الاختيار. - الحاجة للدعم والتشجيع. - الحاجة للتوجيه والإرشاد - الحاجة لتبادل الأدوار- الحاجة للاعتراف بالذات. الحاجة للإعجاب. ويمكن التعبير عن تلك الاحتياجات النفسية المعقدة بأربع كلمات المودة والمشاركة والهوية والحرية. وفى مصر إن كنا نرى المودة ونرى على استحياء المشاركة ولو أن الكل يشعر بالسلبية واللامبالة ولا أدرى إن كان أحد يشعر بالهوية أو الحرية فى مصر أم لا. وأظن أن أنجح مؤسسات مصر هى الأسرة وأفشلها أى تجمع آخر حتى بعد العشرين ألف جمعية أهلية التى انشغلت بالرعاية الاجتماعية للفقراء دون تحقيق أهدافها الحقيقية فى تلبية الاحتياجات الاجتماعية للإنسان فهناك تراجع ملحوظ للمجتمع المدنى كيفيًا فى مصر.

رابعًا: معرفة وإدراك الذات (المركز والمكانة):

١- الاحتياج إلى توظيف طاقاتى وقدراتى وإمكانياتى بالشكل الذى يحقق الإنجاز على الوجه الأكمل والأمثل.

مادة ٢٩:

«الحاجة إلى ثقة الآخرين بقدراتى»

على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نموًا حرًا كاملًا.

مادة ٢٣:

«لكل فرد يقوم بعمل: الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية».

«لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة».

مادة ٢٤:

«لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر».

٢- الحاجة إلى الاستعراض وحب الظهور.

٣- الحاجة إلى الاستحقاق المناسب «أن يتم تقييم وتسعير الإنجاز».

٤- الحاجة إلى الاستقلال الذاتى

خامسا: تأكيد وتحقيق وإثبات الذات (الاحتياجات المعرفية):

١- الحاجة إلى التعلم المستمر الإدراك (الفهم). القدرة الحاسمة، والفضول، والحدس

الأدب، والمعلمين، والسياسات، والتعليمية التحليل، والدراسة، والتأمل، والتحقيق المدارس، والعائلات، والجامعات، والمجتمعات المحلية.

(١) لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزاميًا وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

(٢) يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماءً كاملًا، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

(مادة ٢٦).

٢- الحاجة إلى كفاءة وجودة البيئة المحيطة والاهتمام بجمالها:

- الحاجة إلى حياة روحية بناءة (أوقات الفراغ). الخيال، والهدوء، والعفوية (الألعاب)، والحفلات، وراحة البال (حلم اليقظة)، والتذكر، والاسترخاء، والاستمتاع بالوقت (المناظر الطبيعية)، والأوقات الحميمة، وأماكن للبقاء وحيدًا.
- الإبداع. (الخيال)، والجرأة، والإبداع، الفضول (القدرات)، والمهارات، والعمل، والتقنيات (الابتكار)، والبناء، والتصميم، والعمل، والتأليف، والتفسير مجال للتعبير، وحلقات العمل، والجماهير.

نظرية هرزبرج:

الأمان والمال وظروف العمل والعلاقات الشخصية وأسلوب الإشراف (الحاجات الحيوانية).

المعرفة، التحدى، المسئولية، الاستشارة (الحاجات الإنسانية).

الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

الكرامة الإنسانية هى جمعية تكريم الإنسان.



الثورة العلمية فى الثقافة الأبيقورية

د. محمد جمال الكيلانى(*)

تمهيد:

لا ريب فى أن الثورات العلمية والفلسفية على مر التاريخ الإنسانى تتسم بالهدوء فى بنيتها، فلا صراع ولا مقاومة فى وجود التجربة والبرهان، ورغم ذلك فإن أثرها فى تغيير المجتمعات والثقافات والحضارات هوالأعظم، ولايوجد لها ند من جنسها، ولا ثورة مضادة إلا من رجالات الدين المتشددين وسلطة الموروث والمعتقد السائد، لذا أردنا إلقاء الضوء على الثورة العلمية فى الثقافة الأبيقورية، لإثبات ما تقدم.

فقد مثلث الفلسفة الأبيقورية فى عصرها فلسفة ثورية، هدفها الأسمى الإنسان وسلوكياته، وحاولت أن تجلب السكينة فى كثير من النفوس المضطربة فى الأوقات العاصفة، التى جاءت عقب تقسيم إمبراطورية الإسكندر، واستعمار المقدونيين لبلاد اليونان، وما ترتب عليه من انهيار للقيم الأخلاقية والسياسية والثقافية، وانشغال الفرد بعد هدر قيمه بحياة المتع والملذات والاغتراب لشعوره بفقدان النفس والوطن، وفى هذه الأحداث جاءت الفلسفة الأبيقورية كالمخلص، الذى يتمثل دوره فى إحداث التغيير من أجل الاستقرار وعودة الحياة إلى أصولها، وباعث السعادة فى نفوس الأفراد والسكينة فيما بينهم، هكذا كانت الفلسفة الأبيقورية فى عصرها، والتى لم تكن ثورتها لظرف سياسى أو اجتماعى فقط، ولكن لأسباب أخرى دينية وفكرية.

جاء السبب الدينى فى الخلاف بين الدين الفردى الذى يدعو إلى إله عاقل ومتعال ومنزه عن أفعال البشر، ودين المدينة الذى يستمد أصوله من الموروث الميثولوجى، والميثولوجى

(*) مدرس الفلسفة اليونانية - كلية الآداب - الإسماعيلية - جامعة قناة السويس..

ذلك الدين الذى بعث الخوف فى نفس الإنسان من عقاب فى الآخرة وعذاب الموت، وترصد الآلهة لأفعاله وسلوكياته وقصاصها منه.

وجاء السبب الفكرى أو الفلسفى فى تضارب الفلاسفة بين الممكن والمحتمل، وتأكيد النسبية المتغيرة التى تؤكد اللامبالاة والاضطراب، ذلك الاضطراب الذى أدى إلى تمزق الفكر وشتاته.

جاءت الثورة العلمية عند الأبيقوريين لتحقيق الحياة الخيرة؛التى هى فى مجملها حياة عقلية، تدعو إلى الاستمتاع العقلى بالحياة، وحرية الإنسان والتواصل الاجتماعى بين أفراد المجتمع. فالثورة الأبيقورية هى ثورة أخلاقية وسياسية فى المقام الأول.

وعن اختيار موضوع البحث بهذا العنوان: أى الثورة العلمية فى الثقافة الأبيقورية، فليس المقصود بالثورة العلمية ثورة فى مجال العلم الطبيعى، لأنه من المعروف أن أبيقور لم يهتم بالدراسات التجريبية، على الرغم من اعتماده على الحواس كمصدر للمعرفة، وأيضا لم يهتم بالدراسات الرياضية والهندسية، لأنه لم يهتم بدراسة العلم لذاته، والطبيعة عنده لم تكن إلا لخدمة الأغراض الأخلاقية حيث الإنسان وسلوكياته.

ويقصد الباحث بالثورة العلمية، الثورة الفلسفية العقلية المنظمة والمنهجية لفحص الأفكار الخاطئة عن الإله والإنسان ومصيره، تلك الثورة التى جاءت لتصحيح مفاهيم العقل ووعى الإنسان بذاته وعالمه حتى يتحقق استقلاله وتتحقق حريته، فالعلم والفلسفة وجهان لعملة واحدة، وهى الحكمة المنهجية.

كما يقصد الباحث بالثورة العلمية، تلك الثورة الأبيقورية التى لم تفصل الأفكار عن تطبيقاتها، أى الأفكار العقلية التى آمن الأبيقوريون بأن فى تطبيقها إحراز للتقدم والرقى بالإنسان، فلا نكاد نجد عند الأبيقوريين نزاع بين الفكرة والتطبيق، وهذا الاتحاد هو سر نجاح هذه الثورة، بخلاف ثورتنا نحن المصريين فى يناير ٢٠١١، تلك الثورة التى اعتمدت من وجهة نظرى على ما يسمى بالقوة الجامحة للتطبيق من أجل التغيير دون أن تعتمد على فكر منظم، مما أفقدها الفكر العلمى بالكامل.

وعن أهمية هذه الدراسة فترجع إلى حاجتنا فى الوقت الراهن إلى تحقيق الطمأنينة والسعادة بين أفراد البشر، وخاصة الشعوب العربية بعد ثوراتها المتعاقبة، وصحوة العقل ووعى الإنسان بذاته لكى يتحقق الاستقرار، لأنه بدون وعى الإنسان بذاته وخروجه من عالمه المظلم لن يتحقق استقراره.

وتكمن إشكالية هذه الدراسة فى التساؤل الآتى :

هل من الضرورى أن تكون الثورة العلمية بما يقصده الباحث ثورة على الدين؟

ويعتمد الباحث على المنهج التأويلى لتفسير الثورة العلمية عند الأبيقوريين، ومعرفة الأسس التى اعتمدت عليها، والمنهج التأويلى هو ما دعا إليه أبيقور فى البحث والدراسة.

ويتناول الباحث بالدراسة العناصر الآتية:

١- حياة أبيقور وأثرها فى توجيه فلسفته الثورية.

٢- المذهب الذرى عند أبيقور وحرية الإنسان.

٣- أبيقور والثورة الدينية.

٤- أبيقور والمجتمع المدنى .لوكريتيوس وإحياء الأبيقورية.

أولًا: حياة أبيقور وأثرها فى توجيه فلسفته الثورية

عبرت دعوة أبيقور عن حرية الإنسان واستقراره، وكذلك مهاجمته للخوف من الغيبيات الذى بثه رجال الدين فى نفوس العامة؛ عن حياته التى عاشها منذ أن طرد أهله من جزيرة ساموس، تلك الجزيرة التى ولد ونضج فيها، بأمر من برديكاس القائد المستبد فى أثينا (الوصى على أبناء الإسكندر) بإكراه المستعمرين الأثينيين المقيمين فى جزيرة ساموس على مغادرة هذه الجزيرة، وعلى أثر ذلك لم يعد أبيقور إلى جزيرته، بل تنقل بأسرته فى الساحل الأسيوى، وأقام فترات قصيرة فى أماكن شتى، فأصبح هو وأسرته وأهل جزيرته لاجئين لاوطن لهم[1].

(١) جورج سارتون: تاريخ العلم. ج ٣. ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار المعارف. القاهرة. ١٩٩١ ص ٣٦٤.

لم يتنازل أبيقور عن وطنه الذى طرد منه، ولكنه أسس مدرسته فى أثينا داعيا إلى المساواة بين الجنسين والديمقراطية وحرية الإنسان، ومتخذًا منها أسسًا قامت عليها مدرسته، حيث التحق بها بعض الأرقاء مثل ميس، الذى اعتقه أبيقور.(١)

وعن دعوة أبيقور إلى طرد الخوف من عقول الناس، وذهابه إلى أن كل دين مجاوز للطبيعة إنما يؤثر فى الناس فى جانبه الأكبر استنادًا إلى الخوف الذى يؤدى إلى تعاسة الناس.(٢)

فقد روى ديوجين اللائرسى أن أبيقور وهو فى حداثة سنه، كان يطوف مع أمه على البيوت ويقرأ التعاويذ من أجل التطهير.(٣)

وقد رفض برتراندرسل هذه الرواية، التى وثقها ديوجين فى كتابه حياة مشاهير الفلاسفة، واعتبرها ضمن الروايات الشائعة التى وجهها الرواقيون إلى أبيقور.(٤)

ولكننا نسلم بصدق هذه الرواية، لأنها ليست دليلًا على خرافة الأبيقورية واعتمادها على التكهن، الذى يفضى إلى تخويف العامة والإتجار بالدين، ولكنها تعد دليلًا واضحًا على رفض أبيقور منذ نضجه لأعمال رجال الدين الزائفة وتضليلهم البين لأفراد المجتمع باسم الدين، حتى ولو كانت أمه تمارس تلك التعاويذ، ودعوة من أبيقور لكل أفراد المجتمع الأثينى وللإنسانية جمعاء أن تحكم عقلها، ذلك العقل الذى أسماه أبيقور «بمستشار الإنسان»، الذى يدق جرس الإنذار للوعى الغائب، ويبعث فى الإنسان الفكر، والذى يسمى عنده «عقل النضج» الذى ينتشر فى جميع أنحاء الجسم، ولا يتركز فى الصدر فقط.(٥)

---

(١) نفس المرجع: ص ٣٦٥.

(٢) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧. ص ٢٢٧.

(3) Diogenes laertius ,lives of eminent philosophers,vol;2 with an English translated by r.d.hicks,m.a fellow of trinity college,Cambridge,London,1931.

(٤) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ك ١، الفلسفة القديمة، ترجمة د/ زكى نجيب محمود. مراجعة د. أحمد أمين. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ٢٠١٠. ص ٣٧٥.

(5) lucretius, on the nature of things ,translated by w.h.d rouse ,revised by martin. smith .Loeb classical library (181) Harvard university. 1922, b.3.416

وهنا يرفع أبيقور من مكانة العقل على الروح، لأن العقل هو المراقب والأكثر سيادة وحفاظا على الحياة من الروح، لأنه بدون الفكر والعقل ليس هناك راحة وطمأنينة لجزء من الروح.(١)

وذهب لوكريتيوس إلى أن العقل البارد مثل الريح، بل أكثر إيقاظا من الريح للإنسان، بخلاف العقل الحار وهو عقل العاطفة، الذى يهيج بسرعة فى الغضب، ولا يفرق بين الأشياء.(٢)

فالعقل الذى ينشده أبيقور ما هو إلا العقل الواعى المستنير، الذى يرفض الخرافات والأوهام، التى هى تخيلات شديدة النشاط، ولم ينكر أبيقور مع ذلك ما يسمى بخرافة العقل.

ويقول أبيقور فى الرسائل: «ليس لربة الحظ تأثيرًا على الحكيم، بل عقله هو الذى ينظم الأشياء الرئيسية والأكثر أهمية، مادام هو على قيد الحياة».(٣)

ويعد العقل عند أبيقور منهجًا للبحث وتأويلًا للأشياء للوقوف على معانيها الأصلية، لأنه بدون هذه المعانى يتوقف العقل عن الحكم.

ويؤكد ذلك أبيقور فى رسالته إلى هيرودوت قائلا: «لابد أن نبحث بادئ ذى بدء عن المعانى الموجودة خلف الكلمات، لكى نرد إليها آراءنا والمواضيع التى نناقشها أو نشك فيها، فنصبح عندئذ قادرين على الحكم، وتصبح الأشياء جلية فى غير حاجة دائمة إلى البرهان، وإلا كانت الكلمات الجوفاء مكسبنا الوحيد».(٤)

وجعل أبيقور الدلالة الأصلية للكلمات هى الاستدلال أو القاعدة الثابتة لموضوع النقاش والبحث حيث يقول: «إن كنا نرغب فى امتلاك حد ما لنقيس عليه موضوع النقاش

(1) Ibid, B. 3. 417

(2) Ibid, B. 3. 425

(٣) أبيقور: الرسائل والحكم. ترجمة جلال الدين سعيد .الدار العربية للكتاب. بيروت د. ت رسالة (١٦) ص ٢١١.

(٤) أبيقور: رسالة إلى هيرودوت. ف ٣٧.

أو الشك أو آراءنا عمومًا، فإنه لا مندوحة من إبراز الدلالة الأصلية لكل كلمة، بحيث تصبح هذه الدلالة فى غير حاجة إلى برهان، وعلاوة على ذلك ينبغى القيام بمعاينة كاملة للإحساسات وللمعانى الحقيقية للفكر أو لأى معيار آخر، وأيضا للانفعالات الطاغية»[١]

ففى حين أن أبيقور قد أعلى من مكانة الفكر على العقل، وجعله ينتشر فى سائر مكونات الجسد إلا انه لم يعط له صفة الإطلاق، فالمطلق حتى للإنسان أو لفكره لا يجوز، وآمن أبيقور بالمراجعة الدائمة للفكر، وليس هذا لتطويره، ولكن للوقوف على خطأه.

أما نحن الآن وفى ثورتنا المصرية التى بدأها المصريون إحساسًا بما عانوه من قهر وظلم واستبداد، مطالبين بأدنى حقوق الإنسان، لم نحكم العقل فى أمور كثيرة فى حياتنا، ولكننا نأخذ بالظاهر فقط دون الرجوع إلى المضمون والمعانى الأصلية للفكر.

وفى وسط هذا الزخم من الأفكار والتيارات المختلفة، والذى يسعى كل منهم لدحض الآخر وإقصائه عن الساحة الثورية، يأتى لغرض ما أو لمصلحة خاصة به، بعيدة كل البعد عن ما يتمناه أفراد المجتمع المصرى، الذين لا يجدون منفذًا واحدًا للتعبير عن آرائهم، ويتيهون بين الخوف الدينى الذى يتأرجح أصحابه بين الإيمان والتكفير، والقلق الذى بثه ما يسمون أنفسهم المتعقلون وأصحاب الفكر الحر، ولكننا نجد المتعقلين إذا خالفهم الرأى أحد، لا تجد من جانبهم إلا التخوين والمؤامرة والتهويد، هل هذا هو العقل الذى سماه أبيقور بمستشار البشرية ومنقذها من الأوهام؟

وما نعيشه الآن بعد أحداث ثورة يناير هو إنذار من العقل، حتى لا نولد بأيدينا ظلما آخر فى ظل حالة من العبثية والعشوائية الفكرية.

فما علينا الآن إلا تحكيم العقل، وأن نتذكر ما عشناه، حتى لا نفرضه بأيدينا وعقولنا الواهية على من سيأتون بعدنا.

---

(١) نفس المصدر: ف ٣٨.

ثانيا: المذهب الذرى عند أبيقور وحرية الإنسان

اعتمد المذهب الذرى على حتمية الوجود، طبقا لنزعته الآلية، وهذا ما أكده كل من لوقيبوس وديمقريطس اللذين اعتمدا على المذهب الذرى لتفسير مبادئ الطبيعة، وهو ما نجد ضده عند أبيقور الذى مال أيضا إلى المذهب الذرى، ولكن لخدمة أغراضه الإنسانية والأخلاقية.

حيث يقول: «لولا الاضطراب الذى يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت، ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للآلام والرغبات لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة».[١]

وكذلك قوله: «إن من لا يستقصى طبيعة الكون و يرضى بتخمينات خرافية، لن يستطيع التجرد من الخوف، الذى تحدثه فيه الأشياء الأكثر أهمية، وعليه فإنه لا يمكن الفوز بلذات خالصة بدون دراسة الطبيعة».[٢]

فالطبيعة عند أبيقور أو المذهب الذرى يحكمه غايةعملية، وهى تحرير الإنسان من الخوف من الآلهة، ومن العالم الآخر ومن الموت، وجاء ذلك برفضه لفكرة الخلود، لأن الموت انطفاء محض، غياب لكل وعى وشعور عندما لا يكون هناك حكم ولا دينونة، ولا عقاب ينتظر المرء فى العالم الآخر[٣].

إن ما يهدف إليه أبيقور هو سعادة الإنسان والبشرية عامة، وتحقيق ما يسمى بالأتراكسيا، (الخلو من كل ألم) ويتحقق هدفه بإزالة الاضطرابات والآلام، التى تعوق الإنسان عن شعوره بالأتراكسيا وراحة النفس.

وفى رسالته إلى هيرودوت يؤكد أن التجرد من الخوف هو أساس راحة الإنسان وسعادته حيث يقول: «لا بد من التيقن أن أشد اضطراب يمكن أن يحدث للنفس البشرية

---

(١) أبيقور: الرسائل. (١١) ص ٢١٠.

(٢) نفس المصدر: (١٢) ص ٢١٠.

(٣) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة .م١. ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام. المشروع القومى للترجمة. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ٢٠٠٢. ص ٥٣٨.

إنما ينتج عن كوننا نظن أن الأجسام السماوية كائنات سعيدة وخالدة، فى حين أننا ننسب إليها فى نفس الوقت صفات متناقضة للسعادة والخلود، كالرغبات والأفعال والأغراض، وينتج الاضطراب أيضا عن كوننا نصدق بالأساطير، فنترقب أو نتوقع عذابًا أبديا، بل نحن نخشى حالة اللاشعور الخاصة بالموت، كما لو كان للموت أية صلة بنا، وينتج الاضطراب أخيرًا عن كون جميع هذه الانفعالات لا تنتج عن رأى حصيف، وإنما عن شعور مندفع، بحيث يكون الشعور بالاضطراب أشد عند ذلك الذى لم يعرف موضوع خوفه، منه عند ذلك الذى تكون لديه فكرة سديدة عن الأشياء، التى ينبغى الخوف منها، إن راحة النفس لا تتحقق إلا بالتجرد من الخوف.»[١]

ذلك الخوف الذى يقيد الإنسان ويجعله لا ينعم بحياته، ويعيش أسيرًا للقلق والخوف والألم، وهذا ما عاشه ويعيشه الآن الإنسان المصرى، ذلك القلق الذى أصبح سمة العصر الراهن فالمصريون الآن يعيشون قبل وبعد ثورة يناير حالة من الاضطراب والارتباك، المرتبطين من وجهة نظرى بعدم وجود رأى حصيف ينير الطريق أمام المصريين لليوم والغد والمستقبل، ولكننا نعيش شعورًا مندفعًا، هو أساس اضطرابنا كما ذهب أبيقور، الذى أكد على ضرورة التركيز على البداهة الكاملة لكل معيار من المعايير (الانفعالات الحاضرة، الإحساسات المشتركة الإحساسات الخاصة) التى تساعدنا على اكتشاف العوامل الحقيقية للاضطراب والخوف؛ كما أن تحديد علل الظواهر السماوية أو غيرها من الظواهر سيخلصنا مما يرعب الناس إلى أقصى الحدود.[٢]

لم تكن الظواهر السماوية أو العلوية عند أبيقور مغايرة للظواهر الأرضية، لأن العالم بأكمله يتألف من ذرات، ويحتوى على الخلاء، ومعنى ذلك أنه منع تواجد خالق أو صانع للعالم، وبالطبع لم توجد عناية إلهية، فأرجع أبيقور حدوث الظواهر الكونية إلى أسباب آلية بحتة حتى يمنع وجود الأساطير، التى تربط بين الظواهر الكونية والقدرة الإلهية، التى تتمثل فى الثواب والعقاب بالنسبة للإنسان.

---

(١) أبيقور: رسالة إلى هيرودوت. ف ٨١ .ص ١٨٩.

(٢) نفس المصدر: ف ٨٢. ص ١٨٩.

وهو ما نجده فى رسالته الثانية التى أوضح من خلالها أبيقور طبيعة كل من (العالم، الشمس، القمر، الطقس، السحب، البرق، الرعد، الأعصار، الرياح) ولكن لم يرفض أبيقور الأساطير المتعلقة بالآلهة مثل رفضه البين للقدر، الذى يتصف بالحتمية المطلقة حيث يقول: «إن الحكيم يسخر من القدر، الذى يجعل منه بعضهم سيدًا على جميع الأشياء، ولعله من الأفضل حقا أن نصدق بالأساطير المتعلقة بالآلهة على أن نخضع للقدر؛ ذلك أن الأسطورة لا تجعلنا نفقد الأمل فى إمكانية اسعتطاف الآلهة بإجلالنا لها، فى حين أن القدر يتصف بالحتمية المطلقة، التى لا يمكن ردها.»[١]

ويتفق القدر مع المذهب الآلى فى حتمية حركة الذرات وسقوطها العمودى، ولكن تجاوز أبيقور هذا القدر لكى يحرر الإنسان من فكرة الجبرية والحتمية وتأكيد الحرية الإنسانية بإدخاله فكرة انحراف الذرات.

والسؤال المطروح:

هل فكرة انحراف الذرات هى شرط ضرورى لوجود الأشياء، أم هى شرط أقحمه أبيقور لكى يفسر حرية الإنسان؟

ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى أن أبيقور اضطر إلى إدخال فكرة الانحراف لكى يفسر إمكان اجتماع الذرات بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام، كما اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف من ناحية أخرى من أجل تفسير الحرية الإنسانية، ولم يستطع أن يجد لها مصدرًا غير هذه القدرة التى يجدها الإنسان على الانحراف عن طريق الأصلى، وبهذا أدخل أبيقور فى مذهبه الآلى فكرة روحية فى الواقع[٢].

ويرى الباحث إنه على الرغم من التسليم بأنه لو لم يكن هنا اجتماع للذرات، لما وجدت الأجسام، ورغم ذلك فإنه يؤكد وجود طاقة روحية أو رغبة ذاتية من الذرات الإنسانية لاجتماعها على نحو إرادى.أى أنها لا تخضع للحتمية، التى تكون للجمادات والكائنات غير العاقلة، ومن ثم فالحرية الإنسانية ليست نقضًا للحتمية المادية الكونية.

---

(١) أبيقور: رسالة إلى مينيسى. ف ١٣٤ .ص٢٠٧.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى. ط ٣. مكتبة النهضة المصرية .القاهرة ١٩٥٩. ص ٥٧.

حيث يقول أبيقور: «إن الذرات تتحرك منذ الأزل بدون انقطاع، فإما أن تتصادم فيبتعد بعضها عن بعض، أوأن تتشابك أو تلتف بذرات قابلة للتشابك، فيحصل لها اهتزاز وتذبذب، ذلك أن من طبيعة الخلاء أن يفصل الذرات عن بعضها البعض، لأنه لا يستطيع أن يوفر لها أية ركيزة..........

ولا يعترض سبيل الذرات المنتقلة عبر الخلاء أى حاجز، وبالتالى فهى تتحرك جميعها بسرعة واحدة، ما دامت جميعها لا تلقى أدنى مقاومة من الخلاء، ولا يوجد تباين فى السرعة بين الحركة نحو الأعلى، والحركة المنحرفة من جراء الاصطدامات والحركة المتجهة نحو الأسفل.»(١)

يلخص أبيقور فى هذه الفقرة حركة الذرات التى تنقسم من وجهة نظره إلى شكلين، الأول منها تبعًا للثقل، وهو ما نجده فى الحركة إلى أعلى و إلى أسفل، والثانى تبعًا للانحراف، وهى حركة الانحراف.

ويجيب كارل ماركس فى كتابه «الفرق بين فلسفة الطبيعة عند كل من ديمقريطس وأبيقور» عن السؤال المطروح من قبل والخاص بانحراف الذرات عند أبيقور هل هو شرط ضرورى أم وضعه أبيقور لسبب أخلاقى، وهو إثبات الحرية الإنسانية؟

يقول ماركس: «إن الذرة لا تبلغ كمال وظيفتها كمبدأ للوجود وللأشياء إلا عند تحددها كذرة منحرفة ثائرة، وبالتالى إن البحث عن علة انحراف الذرة هو بحث عن العلة التى تجعل من الذرة مبدأ، وهذا البحث لا طائل من ورائه ولا معنى له بالنسبة للفيلسوف، الذى يرى أن الذرة هى علة كل شيء ومبدأ كل وجود، كما أنها لا علة لها، فالانحراف فى باطن الذرة، ذلك الشيء الذى يقدر على التصدى والمقاومة، وكما أن الذرة تتحرر من وجودها النسبى، وهو الخط المستقيم باستبعاده وبالحياد عنه، فكذلك تبتعد الفلسفة الأبيقورية كليا عن نمط الوجود التحديدى، وبهذه الصورة تصبح غاية العمل التجرد واستبعاد الألم، وكل ما من شأنه أن يحدث فينا الاضطراب، أى أن الغاية هى الأتراكسيا، وهكذا يتمثل الخير فى النفور من الشر، وتتمثل اللذة فى تجنب الألم.»(٢)

---

(١) أبيقور: رسالة إلى هيرودوت. ف ٤٤، ف ٦٢ ص ١٧٧ -ص ١٨٣.

(2) K Marx, Difference de la philosophies de la nature chez democrite et chez epicure, trade, j.Molitor, Paris, ed. p 24-29.

نقلا عن جلال الدين سعيد: أبيقور. الرسائل والحكم. ص ص ٧٩ - ٨٠.

وفى هذا النص لم يستبعد ماركس البعد الأخلاقى عن الفلسفة الأبيقورية، والبعد الثورى لتلك الفلسفة التى حاولت الخروج عن الحتمية الوجودية من خلال الانحراف الباطنى للذرات، وبما أن النفس الإنسانية مكونة من تلك الذرات فلديها بالطبع القدرة على استخدام إرادتها الحرة، تلك الإرادة التى تسعى إلى الأتراكسيا.

ويعد قول أبيقور بحركة الانحراف ثورة على المذهب الذرى الذى لا يدع مجالا للصدفة، ومن المنظور الأخلاقى ثورة على الدجماطيقية البشرية التى تنفى التطور والتقدم البشرى، فكان أبيقور فيلسوفا أخلاقيا قبل كل شىء، محاولا أن يشق للفضيلة والسعادة طريقا جديدا، فعنده أن الفضيلة تقتضى الحرية، وقوله بعدم التزام الذرات قاعدة ثابتة، فجعل هناك مجال لحركة الذرات تحده الحتمية والصدفة، أما الكائنات العاقلة فلا تخضع للحتمية أو الصدفة، بل إلى الإرادة الحرة.(١)

وهكذا كان حال المصريين قبل ثورة يناير يعيشون فى حالة من الآلية، تلك الآلية التى وضعها النظام الحاكم، لكى ينشغل كل من تحت حكمه بالعيش وصعوبات الحياة ومتطلباتها، فعشنا فى آلية صارمة، لم يفترض واضعها وصانعها مجالا للصدفة والخروج عن ذلك النظام، الذى قيدنا بسلاسل من حديد، يصعب انصهارها، لكى ننعم بحريتنا، تلك الحرية التى وهبنا الله إياها لكى ننعم بالاختيار، ونتحمل أيضا نتيجة اختيارنا.

ونظر إلينا النظام الذى حكمنا طيلة ثلاثين عامًا كأننا أطفال، لم نتمكن من ممارسة حريتنا ولا حتى التعبير عنها، معتمدا على المقولة الأرسطية لا تضع السكين فى يد الطفل، وكأن حريتنا هى سلاح موتنا، فكان لزامًا علينا أن نرض بما سماه السلام مقابل العيش فى ظلم واستبداد، وكأننا مخلوقات حرمت من حريتها.

وكنت أتذكر دائما ما قاله أفلاطون فى محاورة الجمهورية مع عدم تصديقى لكل ما كان يقوله النظام البائد وكل حكم ديكتاتورى.

---

(١) جورج سارتون: تاريخ العلم. ج ٣ .ص ٣٦٨.

يقول أفلاطون: «إذا ما أبيح لأحد أن يكذب، فينبغى ألا يكون ذلك إلا لحكام الدولة، فلهؤلاء وحدهم الحق فى خداع المواطنين، إذا اقتضى الصالح العام ذلك.»[١]

والصالح العام هو ما كان النظام البائد قبل ثورة يناير يتشدق به، وفى باطنه ظلم لهذا الصالح العام.

الحرية هى سلاح اجتيازنا لصعوبات الحاضر والوقوف أمام المستقبل.

يقول أبيقور فى أهمية الفلسفة ودورها فى تكوين رأى الفرد وحريته: «على الشباب ألا يتأخر عن التفلسف، وعلى الشيخ ألا يمل من تعاطى الفلسفة، إن من يزعم أنه لم يحن بعد الأوان للتفلسف، أو أنه قد فات الأوان، لهو شبيه بمن يقول إن وقت السعادة لم يحن بعد أو أنه قد فات، فعلى كل من الشاب والشيخ أن يمارس الفلسفة: الشيخ لكى يستعيد شبابه بتذكر الخيرات، التى كانت من نصيبه فى الماضى، والشاب لكى يقف من المستقبل، رغم حداثة سنه.»[٢]

ثالثا: أبيقور والثورة الدينية

قام رأى أبيقور فى الطبيعة فى المقام الأول على أساس رغبته فى إقصاء أثر أى تدخل من تأثيرات خفية، تفوق الطبيعة فى شئون هذا العالم، لأن هذا التدخل هو ما يقلق الإنسان، وينزع هدوء البال، ويبقيه فى خوف دائم من قوى لا حصر لها، فهو يهدف إلى سكينة العقل عن طريق تفسير الطبيعة تفسيرًا آليا خالصًا، وكان أمل أبيقور أن تمكنه نظرية الطبيعة من وضع حدًا نهائيًا للخوف من الموت ومن الآلهة، وكان أبيقور أكبر معارضى فكرة تدخل الآلهة فى شئون الإنسان على أية صورة اتخذتها.[٣]

---

(١) أفلاطون: محاورة الجمهورية .ترجمة ودراسة د.فؤاد زكريا .الهيئة المصرية العامة للكتاب .القاهرة. ١٩٧٤ف ٣٨٩ .ص٢٥٠.

(٢) أبيقور: رسالة إلى مينيسى. ف ١٢٢. ص ٢٠٣.

(3) E Zeller, out lines of the History of Greek philosophy, translated by, LR palmer, Harcourt company new York, 1931, p 234

ولم ينكر أبيقور وجود الآلهة، ولكنه أنكر تدخلها فى حياة الإنسان تجنبا للخوف والقلق منها، فأنكر الخلق، وأنكر العناية الآلهية.

ويقول أبيقور فى رسالته إلى الشاب مينيسى: عليك بادئ ذى بدء أن تتصور الإله كائنا خالدًا مغتبطًا، على غرار ما تقدمه لنا التصورات العامة العادية، ولا تنسب إليه صفة مناقضة لخلوده أو غير ملائمة لغبطته، بل ينبغى أن تتضمن الفكرة التى تكونها عنه كل ما من شأنه أن يحافظ على خلوده وسعادته، فالآلهة موجودة لا شك، ونحن على يقين من وجودها، غير أنها لا توجد على النحو الذى يتصوره الجمهور، إذ ليس لهذا الأخير صورة ثابتة عنها، وليس الكافر من لا يؤمن بآلهة الجمهور، بل هو من ينسب إليها صفات وهمية، كالتى ينسبها العوام، فما يثبته العوام لا يقوم على أفكار بديهية، وإنما على تصورات كاذبة من وضع الكهنة.[١]

رفض أبيقور الديانة الشعبية لأنها لا تنزه الإله، ولكنها تشركه فى كل أفعال البشر خبيثها وخيرها، ورفض أيضًا أن ينسب الخلق إلى الإله لأن مبدأ الخلق يتناقض مع مبدأ قدم الوجود، لا يولد شيء من لا شيء، وإلا أمكن لكل شيء أن يتولد عن كل شيء، ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم، لانقرضت الأشياء جميعها.[٢]

فالإله عند أبيقور منزه عن كل شيء - شأن أرسطو - إله كامل خالد سعيد على الدوام.

ولم يكن بحثنا عن عرض الفكر الدينى عند أبيقور، ولكن ثورة أبيقور ذات الهدف الواحد، وهو الإنسان وسعادته، وفى سبيل هذا الهدف تعدى أبيقور كل الثوابت، لكى تنجح ثورته، حتى اتهم بالكفر والإلحاد.

إن الآلهة عند أبيقورهى مثل أخلاقية، يتعين علينا أن نناضل لنقتدى بها، ولا يتعين علينا فى الوقت نفسه أن نخشى غضبها[٣].

---

(١) أبيقور: رسالة إلى مينيسى. ف ف ١٢٣، ١٢٤. ص ص ٢٠٣ - ٢٠٤.
(٢) أبيقور: رسالة إلى هيرودوت. ف ٣٩. ص ١٧٦.
(٣) د. مجدى كيلانى. المدارس الفلسفية المتأخره. المركز الاستشارى المصرى للتدريب ونشر البحوث العلمي. الإسكندرية ٢٠٠٦ ص ٧٣.

وإذا كان الإله عند أبيقور يعيش فى سعادة، فما علينا إلا التشبيه بالإله لكى ننعم بسعادتنا.

وتتميز الآلهة عن البشر بأنهم حاصلون على السعادة والخلود، فهم لا يعكرون سعادتهم بعناية مزعومة بهذا العالم الملئ بالشرور، ويرتفعون بأنفسهم فوق ضروب الانفعال والمحاباة، وعن كل ما هو مصدر للضعف الإنسانى، وقد أخطأ رجال الدين فى الربط بين هؤلاء الآلهة وحياة الإنسان ومصيره، ولهذا فقد جاء الدين الشعبى مفعما بالأساطير القائمة على الخوف والفزع وعدم اليقين[1].

والتقوى الحقيقية عند أبيقور تكمن فى الفكر الحق، الذى يجعلنا نعرف حالة الآلهة السعيدة.[2]

وجاءت ثورة أبيقور على دين المدينة، ذلك الدين الذى اعتمد أصحابه على السذج من الناس، وقيدوا حياتهم برضا الآلهة وعذابها لمن يعصى.

ومع عدم تسليمى بكل ما قاله أبيقور عن الله وخلقه وعنايته وقدره، فإننى أبقى على جانب واحد فقط فى ثورة أبيقور الدينية - التقوى هى الفكر الحق - بعيدًا عن المعتقد، وفى ذات الوقت هى التدين ذاته، فهى بعيدة عن المعتقد الدينى السائد مثل التفرقة بين المسلم والمسيحى، وكليهما إنسان وله فكر، وهو التدين ذاته، لأن التقوى أصل الإيمان.

وعن محاربة أبيقور لرجال الدين، فنحن قبل وبعد ثورة يناير نعيش ديننا كما يرسمه لنا رجال الدين، أقصد الدين السائد، الدين الذى حمله رجال الدين فى زمننا بما لايطيق بل أقحمه رجاله فى شئوننا المدنية والدنيوية على المطلق ما بين الحلال والحرام، والإيمان والتكفير، ما دخل الإيمان والتكفير فى التعديلات الدستورية التى تمت فى بلدنا بعد ثورة يناير، حشد الإسلاميون المجتمع الأسلامى على تأييد نعم حتى يكون مؤمنا، وحشد المسيحيون المجتمع المسيحى فى الكنائس على تأييد لا حتى يكون مؤمنا، هل هذا يعقل،

---

(١) د. محمد على أبو ريان .تاريخ الفكر الفلسفى .ج٢.أرسطو والمدارس المتأخرة. دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٧٢. ص ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٢) فردريك كوبلستون. تاريخ الفلسفة .م٢ ص٥٤١.

نحن بعيدون كل البعد عن الدين الحق والفكر الحق، هل كانت ثورة يناير ثورة مدنية على الظلم والاستبداد والقمع واسترداد حقوق الإنسان المهدرة، أم كانت ثورة دينية بين المسلمين والمسيحين؟!

إن التدين الحقيقى ليس رسوما ولا أشكالا ولا طقوسا مظهرية، وإنما هو علاقة حميمة تربط بين الإنسان والإله، والله لا ينظر إلى صورنا وأشكالنا ولكن ينظر إلى قلوبنا وأعمالنا.(١)

الدين هو علاقة ثنائية بين الإنسان الفرد وخالقه، لا دخل لرجال الدين فى تحديد هذه العلاقة والحكم عليها مسبقا، وإلا كانوا يعلمون الغيب.

تجادل المصريون بعد ثورة يناير وتصارعوا بين الدولة الدينية والدولة المدنية، واعتبر المثقفون والعقلاء أن الدولة الدينية، دولة ليست جديدة، يرجع أصلها إلى العصور الوسطى عندما سيطرت الكنيسة على مجالات العلم، واضطهادها للمثقفين والعلماء بل وتكفيرهم، فخوف منهم على علمهم وعلى مصالحهم نادوا بالدولة المدنية، ولكن هل الدولة الدينية (الإسلامية) لا تحترم العقل وحقوق الإنسان ومكانته، بالطبع لا، ولكن فى ظل رجال الدين الحالين الذين حرموا وأحلوا دون سند، وتضاربوا فيما بينهم، وحارب بعضهم البعض بين التشدد والتسامح، والإيمان والتكفير، فهى لا تصلح فى الوقت الراهن، ولا فى أى وقت لاحق، لأن بعض القائمين على الدين لم يعرفوا رسالتهم الحقيقة، ولم يعرفوا أيضا الفرق بين الدين والسياسة، السياسة منهجها متغير، يحمل أهواء ورغبات أفرادها ومصالحهم، بل تحمل أكثر من ذلك لماذا يريدون أن يقحموا الدين فى هذا الوضع؟! وهم يعلمون ما السياسة فى الوقت الراهن.

وتمسك القائلون بالدولة المدنية، دولة القانون بحجة هى أساس الدين: فالدين علاقة بين الفرد وربه، ولا دخل لأحد فى تحديد تلك العلاقة.

---

(١) د. محمود حمدى زقزوق: الدين للحياة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٠ ص ٢٥.

والسؤال هل الدول المدنية دولة بلا دين؟

بالطبع لا ولكن تحولت الثورة المصرية ثورة يناير إلى ثورات بعد أن تخلى النظام السابق عن الحكم.

وشهادة على نفسى فأنا لم أصوت بلا على التعديلات الدستورية بعد ثورة يناير - ولكننى صوت بنعم - وليس هذا لإثبات إيمانى كما ادعى رجال الدين، ولكن لأننى أنشد الاستقرار والهدوء وأشعر بحال جموع المصريين، الذين يعيشون تحت خط الفقر والاحتياج والألم، لا لكل ما يضطرنا إلى الخوف والألم والقلق.

وعلينا أن نركز فى الأهداف التى قامت الثورة من أجلها، حتى لا نستمر فى حالة من الضبابية والعشوائية والعصبية الدينية، كما قال أبيقور: «لايجب أن يغيب عنا الهدف الذى رسمناه لأنفسنا و إلا عم الاضطراب والبلبلة».[١]

وأوجه ندائى إلى رجال الحركات الدينية بكل أنواعها وأطيافها لا تفسدوا الحياة الإنسانية، إنكم لم ولن تصنعوا دينا جديدا، حافظوا على دينكم ولا تأخذوه حجة لكم، لأنه سوف يصبح حجة عليكم، ولا تكرهوا الناس على ما لم يأت به نص قدسى.

إن فكركم جزء لا يتجزأ من الفكر الإنسانى وليس هو كل الفكر الإنسانى، حتى تتحقق الحياة السعيدة.

يقول أبيقور: « تتمثل الحياه السعيدة فى العقل اليقظ، الذى يبحث عن أسباب اختيارنا لشئ ما أو تجنبنا له، والذى يرمى عرض الحائط الآراء الباطلة، التى يتولد عنها أكبر اضطراب تعرفه النفس.»[٢]

(١) أبيقور: الحكم الأساسية .٢٢. ص ٢١١.
(٢) أبيقور: رسالة إلى مينيسى. ف .١٣٢ ص ٢٠٦.

رابعًا: أبيقور والمجتمع المدنى

اتسمت الفلسفة الأبيقورية بأنها كانت أكثر تسامحا وروحا إنسانية، وذلك باعترافها بتساوى الجنسين، بل تساوى كل أفراد الإنسانية، وإصرارها على قيمة الصداقة، التى لم تكن قاصرة على طائفة بعينها، فكانت الأبيقورية دعوة صريحة للتعاون والتواصل بين أفراد المجتمع، ويتميز هذا التواصل بالحب المتبادل، فالأبيقورية لم تكن فلسفة نظرية متعالية، لكنها فلسفة عملية، هدفها أخلاقى، فلسفة اعتمدت على طبيعة الحياة بين أفراد المجتمع، أقصد الحياة كما هى فى الواقع وكيفية تقدمها، فلم يهتم أبيقور بالسمو الخلقى أو المواطنة العالمية، ولكنه جعل شغله الشاغل الإنسان المعاصر له وكيفية سعادته.

ويرجع أبيقور نشأة الكائنات الحية فى الأصل إلى الأرض، وفى الأزمنة الأولى كانت هناك حيوانات هائلة، ولكن كان البقاء للأصلح -ولم يكن للأقوى، وهكذا مر الإنسان من طور الصيد إلى طور الزراعة إلى طور المدنية، فظهرت اللغة والقانون والفنون.[1]

البقاء للأصلح ولم يقل أبيقور البقاء للأقوى، وهكذا شرع أبيقور مبدأ التنافس الأخلاقى بشرط أن يبقى الأصلح.

وبعد نشأة الإنسان وبقاء الأصلح، لم يرفض أبيقور مبدأ التقدم، فلابد من تقدم البشرية، وتقدم المجتمعات دون تدخل قدسى، فالتقدم سمة للعقل البشرى.

وعن ظهور اللغة كبنية ثقافية اجتماعية تعبر عن التقدم يقول أبيقور: « إن الطبيعة البشرية تكتسب معارفها الكثيرة والمتنوعة عن طريق اتصالها بالأشياء، وعلى أثر ذلك يبحث العقل بكامل الدقة فيما وهبته إياه الطبيعة، مضيفا إلى ذلك اكتشافات جديدة تارة بسرعة كبيرة، وطورا بكل بطء، بحيث يكون تقدمه كبيرا فى بعض الفترات، وقليلا فى فترات أخرى، ويترتب على ذلك أن الأسماء لا تقوم فى أصلها على مجرد تواضعات، بل البنية الطبيعية الخاصة بأفراد كل شعب من الشعوب هى التى تنطبع بإحساسات خاصة، وتتقبل صورًا جزئية للأشياء.........

(1) Lucretius, on the nature of things, B 5- 1-91.

وبعد ذلك ينشئ كل شعب مفردات محدودة، يسمح استعمالها العام من قبل الأفراد بالإشارة إلى الأشياء بأقل غموض وأكثر إيجاز[١].

وهنا يشير أبيقور إلى أن اللغة تقدم بشرى دفع بالطبيعة.

ويقول لوكريتيوس: «إن كل تقدم ثقافى دفع بالطبيعة، ووافق عليه وطوره البشر، فهو ضمنى لا حاجة فيه إلى تدخل قدسى، كأداة توضيحية، ولم يحتج الإنسان إلى بروميثيوس لتقديم النار، لأن الذى لفت انتباه الإنسان هو نيران الغابة الموقدة طبيعيًا، واللغة ظهرت لأن الناس بدأت ملاحظة ردودهم الصوتية الطبيعية إلى الأشياء، مقارنة بالأصوات الحيوانية، فظهرت اللغة لخدمة رغبتهم الحدسية للاتصال، مثل الأطفال وإشارتهم غير اللغوية للاتصال.»[٢]

وما يقصده لوكريتيوس بأن كل تقدم ثقافى وافق عليه البشر، هو إشارة إلى العقد الاجتماعى بين الأفراد منذ القدم، كتطور مدنى يحدد المعاملات بين الأفراد.

ويقول أبيقور: «الحق الطبيعى تعاقد نفعى للغاية منه ألا يسئ الناس إلى بعضهم البعض»[٣]

تلك هى مدنية أبيقور، التى تنشد حسن المعاملات الشخصية بين أفراد المجتمع.

ومن وجهة نظرى فهى مدنية دينية، بخلاف ما يتصارع ويتجادل أفراد الشعب المصرى الآن بين الدولة المدنية والدولة الدينية، مع أننى لم أسلم بأن الدولة الدينية هى ضد للدولة المدنية، فالدولة المدنية عكسها الدولة الثيوقراطية، التى لا تؤمن بها إلا اليهودية والمسيحية وبعض الفرق الشيعية.

نعود إلى أبيقور وتأكيده على التعاقد بين البشر فى تحقيق العدل بينهم وتلاشى الظلم حيث يقول: «لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التى لم تتعاقد على عدم الإساءة

---

(١) أبيقور: رسالة إلى هيرودوت. ف ٧٥ - ٧٦ .ص ١٨٧.

(2) lucretius, op. cit , B 5. 1028

(٣) أبيقور: ٣٢الحكم الأساسية .٣١ ف ١٥٠. ص ٢١٢.

إلى بعضها البعض، ولا معنى لهما أيضا عند الشعوب التى لم تقدر عليهما، أو لم ترغب فى إبرام تعاقد الغاية منه ألا يضر أحد بالآخر، وألا يلحقه منه ضرر.»[١]

ويؤكد أبيقور بعد ذلك أنه لا يوجد عدل فى ذاته، ولكن العدل والظلم يتحددان بعلاقة الأفراد والمجتمعات بعضها والبعض الآخر.

حيث يقول: «لا يوجد عدل فى ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات فى أى مكان كان، وفى أى عصر كان، والغاية منه ألا يلحق أحد ضرر بغيره وألا يلحقه منه ضرر.»[٢]

وكذا: «ليس الظلم شرا فى ذاته، وإنما يكمن الشر فى الخوف الشديد من عدم الإفلات من أولئك الذين تتمثل وظيفتهم فى معاقبة المدنيين.»[٣]

وهنا يضع أبيقور قواعد ثابتة لمحاربة الشر دون أى تجاوزات أو خروج عن القانون، لأن الذى يخرج عن القانون لابد من ملاحقته وعقابه حتى لو فى آخر لحظات حياته، كل ذلك لتدعيم واحترام القانون المدنى، الذى تعاقد عليه البشر.

ويقول أبيقور فى ذلك: «يتعذر على من يرتكب خفية بعض الشئ ضد التعاقد على عدم التأذى أن يكون على يقين من أنه لن يقع اكتشافه، حتى إن كان قادرًا فى الوقت الحاضر على الإفلات آلاف المرات، إذ أنه لن يكون واثقا إلى آخر لحظة من حياته من كونه لن يقبض عليه.»[٤]

والقانون عند أبيقور ضرورة من ضروريات المجتمع المدنى، ليس فقط لحفظ الحقوق واحترامها، ولكن لتوطيد الروابط الاجتماعية بين البشر، ومن سماته أن يكون عادلًا، ولا يطبق على فئة دون الأخرى.

يقول أبيقور: «من بين التعليمات التى تنص عليها القوانين وتقر بعدلها، أن تلك التى يشهد الجميع بأنها مفيدة للروابط الاجتماعية هى العادلة، سواء أكانت هى ذاتها بالنسبة

(١) نفس المصدر :٣٢ ف ١٥٠ ص ص ٢١٢ - ٢١٣.
(٢) نفس المصدر: ٣٣ ف ١٥٠ ص ٢١٣.
(٣) نفس المصدر: ٣٤ ف ١٥١. ص ٢١٣.
(٤) أبيقور: الحكم الأساسية.٣٥ ف ١٥١ .ص ٢١٣.

إلى الجميع أم لم تكن، ولكن إذا ما وضع بعضهم قانونًا، لايخدم مصالح الجميع، فإن هذا القانون لا يملك قط صفة العدل.»(١)

وتظهر هنا العلاقة بين القانون والعدل، وإذا كان لا يوجد عدل مطلق لأن العدل - من وجهة نظر أبيقور - هو تعاقد مبرم بين المجتمعات، ويتغير هذا العقد بتشابك المجتمعات وتعقدها، الأمر الذى يتطلب بصفة دائمة تغير فى القانون، حتى يتسق فى الواقع مع مفهوم العدل.

ويؤكد أبيقور ذلك بقوله: «عندما يصبح جليًا أن القوانين التى تعتبر عادلة، لم تعد فى الواقع موافقة لمفهوم العدل، فهى تفقد صفتها تلك.»(٢)

ولنا هنا وقفة لعرض فساد النظام السابق فى مصر، والذى لم يعدل من القوانين، التى اعتبرها من ضمن الثوابت الدينية، وخاصة ما يكون فى حقوق المواطنين، ولكنه يعدل من واجباتهم وما يجبيه من ضرائب، أخص بالذكر ما حدث قبل وبعد ثورة يناير من مطالب فئوية ومشروعيتها فالحالة الاجتماعية للفرد تتحدد فى ضوء محدداته الاقتصادية، هذا ما أغفله النظام السابق، مما أهدر معه آدمية المصريين وكرامتهم.

لم يهتم النظام السابق بعدالة القوانين كما ذهب أبيقور وكيفية ملاءمتها للواقع العملى، لم يشعر النظام البائد بالحاجة إلى العيش والاستقرار والأمان، وكان يتلذذ من وجهة نظرى بانشغال المصريين بسد رمقهم وحاجاتهم الأساسية والطبيعية، بل وحرمانهم من إعمال العقل والنظر فى سياساته الخاطئة، فمن تعقل اعتقله بحجة الأمن العام.

وكذا لم يغفل أبيقور دور الأمن فى المجتمع المدنى، ذلك الأمن الذى يعبر عن اتحاد المجتمع، فقد أكد أن من ينجح فى تحقيق أمنه الخاص ضد العناصر الغريبة عنه، يستطيع مع ذلك أن يكون مجتمعًا متحدًا من الأفراد القادرين على تحقيق الأمن على أن لا يقف منه من لم يرتض ذلك موقفا عدوانيًا، أما أولئك الذين لا يسمحون له بذلك، فهو يتجنبهم ولا يسعى إلا وراء الأشياء النافعة له(٣).

---

(١) نفس المصدر: ٣٧ ف ١٥٢. ص ٢١٣.
(٢) نفس المصدر: ٣٨ ف ١٥٣. ص ٢١٣.
(٣) نفس المصدر: ٣٩ ف ١٥٣. ص ص ٢١٣- ٢١٤.

وفى هذا النص تعد الأبيقورية أكثر أنانية، لأن الفرد يبحث عن النافع له.

كما ذهب كوبلستون فى تأكيده أن الأخلاق الأبيقورية، والنظرية الاجتماعية عند الأبيقوريين أنانية الطابع.(١)

ويرى برهييه: أن أبيقور اعتبر الحكمة أعلى من الفلسفة، لأن الحكمة ما هى إلا الإرادة المستنيرة، والأبيقورية ليست أنانية الطبع، لأن كل واحد منا يقبل القوانين ليتدبر لشخصه الحماية من الظلم والجور، وأنه لن يردعه وازع من ضمير عن انتهاكها، إذا كانت له فى ذلك مصلحة، وإذا كان فى مستطاعه أن يقدم على ذلك بأمان تام.(٢)

أما إدوارد زيلر: فيرى أنه من الصعب على أبيقور المتمسك بتلك المبادئ (يقصد استقلال الحكيم وقصده إلى القليل واكتفاءه الذاتى) أن يبرهن على ضرورة الحياة الاجتماعية للإنسان وعلى أهميتها له، فمذهبه لم يترك المجال فسيحًا سوى لاعتقاد واحد، هو اعتبار المزايا التى يحققها الإنسان مع غيره من البشر، ولكن حتى تلك المزايا كان الفيلسوف الأبيقورى يعتبر التحرر من القلق والاضطراب هو الخير الأسمى، ويراها فى الاحتماء من الأذى، وليس فى صور منفعة فعلية توفرها الأخلاق الاجتماعية للأفراد(٣).

واعتبر ديوجين اللائرسى: أن أبيقور مثله مثل النزعة السوفسطائية، لأنه جعل من التعاقد الاجتماعى أصلا للقانون، وأن أقصى ما يرغب فيه الأبيقورى هو التمتع بتلك الحماية بدون أن يتعرض لما يتعرض له رجل السياسة من جهد وخطر، ولهذا فإن أبيقور يوصى بطاعة القوانين.(٤)

لم يقتصر أبيقور على رسم معالم المجتمع المدنى فقط، ولكنه تطرق أيضا إلى أسلوب العيش فى المجتمع، حيث مبدأ الاكتفاء بالذات والعيش البسيط.

---

(١) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة .م٢ .ص ٥٤٦.

(٢) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة .ج٢. الفلسفة الهللينستية والرومانية. ترجمة جورج طرابيشى. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت ١٩٨٨.ص٥٦.

(3) E Zeller, op cit, p240.

(4) Diogenes laertius, lives er Eminent philosophers, vol 2 B- 10 P. 551.

حيث أكد أن الخير الأعظم هو أن نحسن الاكتفاء بذاتنا، وليس معنى ذلك أن نتقشف دائما فى عيشتنا، وإنما نقنع بالقليل إن كنا لا نملك الكثير، إن التعود على العيش البسيط والقنوع لهو أفضل ما يضمن لنا الصحة الجيدة، وهو ييسر لنا الاستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية ولا نخشى تقلبات الدهر، وبالتالى فعندما نقول إن اللذة هى غايتنا القصوى، فإننا لا نعنى بذلك اللذات الخاصة بالفساق أو اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية كما ذهب بعضهم الظن، نظرا لجهلهم لمذهبنا، أو لعدم موافقتهم عليه، أو لتأويلهم الخاطئ له، بل اللذة التى نقصدها، هى التى تتميز بانعدام الألم فى الجسم والاضطراب فى النفس.(١)

لم تكن دعوة أبيقور أو فلسفته، فلسفة سلبية تدعو إلى الأنانية والعزلة عن المجتمع، لكنه كان ينصح الحكيم بحسن تدبير شئونه المنزلية وحسن استعماله لأمواله، وعدم العمل بالسياسة لأن الحكيم لا يتكالب على الحكم، ويدخل فى صراع وتآمر مع الآخرين للوصول إلى الحكم.(٢)

ويرى الباحث أن الظروف السياسية والاجتماعية التى ظهرت فيها الأبيقورية كانت السبب فى دعوة أبيقور لعدم العمل بالسياسة والظهور أمام العامة، لأن ذلك الظهور سيجلب الآلم والضرر، ويغير من طبيعة الإنسان الباحثة عن الخير والسعادة.

ولم تختلف ظروفنا الآن عن الظروف التى ظهر فيها أبيقور، أقصد بذلك الاضطرابات السياسية والاجتماعية، وأتفق مع أبيقور فى دعوته للبعد عن السياسة، ليس لحب الاعتزال والتخاذل ولكن للمصداقية والشفافية.

حدثت ثورة يناير، وهى ثورة بلا قائد يحدد مسارها، ولا مجلس ثورى يحمى أهدافها، وعندما تخلى النظام السابق عن الحكم، ونجحت الثورة، ظهر الأبطال على الساحة السياسية، وكل منهم يرى أنه البطل الأوحد والقائد الأول، الذى فجر شعاع الثورة، والكل حاول أن يركب موجة الثورة، ويرجع الفضل لنفسه، أحزاب وأفراد لم أعرفهم، ولم أسمع عنهم من قبل، واعتقد أنهم كانوا من أتباع النظام السابق، ولكنهم تلونوا، وتشكلوا فى ضوء متطلبات

---

(١) أبيقور: رسالة إلى مينيسى. ف ١٣١- ١٣٢ – ص ٢٠٤.

(2) Diogenes laertius, op. cit, B- 10 P. 553.

الثورة، ودخلوا فى سياسة التخوين والمؤامرة، هل هذا هو ما يجلب الشرف للسياسة؟هل تعد هذه ثورة بمفهومنا عن الثورات؟!

وأرى من جانبى أن الحكماء فى وقتنا الحاضر لابد أن يمتثلوا بدعوة أبيقور إلى عدم العمل بالسياسة، حتى لا نفقد وجودهم، ويبقى الأمل بداخلنا أن يستقر هذا المجتمع؛ المجتمع المصرى الذى لم توجد فى حياته الآن بارقة أمل لغد مشرق.

وأيضا لم تنته الأبيقورية ودفاعها عن الإنسان وسعادته، ولكن أحياها لوكريتيوس مرة ثانية فى القرن الأول قبل الميلاد، وذلك لما مر به الإنسان فى عهده من اضطرابات سياسية واجتماعية.

خامسا: لوكريتيوس وإحياء الأبيقورية

عاش تيتوس لوكريتيوس فى وقت ملئ بالاضطراب السياسى والاجتماعى، وذلك فى العقد الثانى من القرن الأول قبل الميلاد إبان الحرب الأهلية وإراقة الدماء فى المجتمع الرومانى. وشعر لوكريتيوس بتلك المعاناة الإنسانية، فأحب أن يكون أبيقوريًا، لكى يحقق السعادة للإنسانية، ويقضى على تلك المعاناة، فأحيا الفلسفة الأبيقورية فى القرن الأول قبل الميلاد، معتبرا أن أبيقور هو المخلص الروحى والأخلاقى لنفسه وللإنسانية.

ويعد تيتوس لوكريتيوس-الذى أحيا الأبيقورية فى القرن الأول قبل الميلاد- مصدرنا الأول عن أبيقورية القرن الرابع قبل الميلاد.

عاصر لوكريتوس فلاسفة الأبيقورية مثل بيسو الذى كان قنصلا عام ٥٨ ق.م، والذى احتفظ ببعض من الرسائل الأبيقورية، وكذلك عاصر فيلوديموس الأبيقورى.

وكذا كان لوكريتيوس هو شاعر الأبيقورية الأول، لأنه شرح الفلسفة الأبيقورية من خلال أشعاره، حيث كتب قصيدة بعنوان طبيعة الأشياء، وعنوانها الثانوى هو ضد الخرافة، وأراد لوكريتيوس أن يحرر صديقه وتلميذه جايوس ميموس وكل الإنسانية من خرافة العقل والخوف من الموت والألغاز المحيطة بالدين، مؤكدًا أن الكل يختفى متى واجهه الفكر.[1]

---

(1) T. Lucretius, on the nature of things, B, 117.

وتدور قصيدة لوكريتيوس حول شخص هو جايوس، وغرض تعليمى يتمثل فى إحياء الأبيقورية، ويقارن لوكريتيوس عمله فى هذه القصيدة بالطبيب الذى يشفى طفل، فالطبيب قد يضع عسلًا على حافة كأس، يحتوى شرابًا مرًا، والطفل مخدوع إلى قبول الشىء المفيد، لكنه صعب الابتلاع - لكنه ليس مخدوعًا من قبل الطبيب - هكذا الفلسفة هى طب النفوس.(١)

تشتمل قصيدة لوكريتيوس على ستة كتب تنقسم إلى جزأين: تدرس الكتب الثلاثة الأولى الذرات والخلاء والوجود والعدم وطبيعة العقل والروح ككيانات جسمانية مادية، وفناءهم ووظائفهم، وتعطى الكتب الثلاثة الأخيرة تفسيرا ذريا وماديا للظواهر التى تشغل انعكاسا إنسانيا مثل الرؤية والاحساس والظواهر الكونية.

والسؤال المطروح: لماذا اختار لوكريتيوس الأبيقورية؟ ما الذى وجده فى الأبيقورية، ولم يجده فى الفلسفات الأخرى؟

لم يغفل لوكريتيوس فى قصيدته ذكر أبيقور ومدحه حيث يقول: «إليك مجد الجنس اليونانى، كما أثارك أزرع ملكى الآن، خارج عن أى رغبة للتنافس معك، إن أمنيتى تقليدك، أنت أبانا مكتشف الحقيقة، تعبر إلينا نصائحك الأبوية، ومن كتاباتك نسير على نفس النمط، على كل كلماتك الذهبية، ذهبية إلى الأبد، وتستحق الحياة الدائمة.»(٢)

وكذلك: «إن أقوال أبيقور معصومة من الخطأ، إنه الأب مثله مثل الإله، لأنه امتلك طاقة فوق البشر، مكن البشر من خلق سماء على الأرض، خلال نيل راحة البال التى فيها السعادة، واكتشافه الحقيقة، كل الحقيقة.»(٣)

وعن الحياة الأبيقورية يقول: «تبعث الحياة الأبيقورية الهدوء، وتهذب الشهوات، وتجعلها بسيطة وراضية، وتتجنب الطموحات العالية، وما تجلبه من ازعاج وقلق، الأبيقورية هى أعظم هدية للإنسانية، لأن أبيقور جعل الحياة بصدق تساوى العيش بلا ألم، ليس فقط

(1) Ibid, B1 –936.
(2) Ibid, B3 - 823.
(3) Ibid, B1 - 79.

بإطلاق سراحنا من عذاب الخوف، ولكن بتعليمنا كيف نلطف رغباتنا بدقة، حتى نتمتع برضائهم.»[1]

وأدرك لوكريتيوس أنه رائد فخور بالحقيقة، وشاعر بالطبيعة الهائلة، ومن مهمته أن ينير الاكتشافات الغامضة لليونانيين فى الشعر اللاتينى، واختار الشعر لشرح الفلسفة الأبيقورية لجذب وإقناع جايوس والرومان المثقفين بقيمة الأبيقورية وأهدافها الإنسانية.[2]

وقبل عرض الأفكار الأبيقورية فى قصيدة لوكريتيوس، افترض سؤالًا: لماذا اختار لوكريتيوس جايوس ميموس ليوجه إليه النصيحة الأبيقورية؟

يرجع ذلك لسببين:

أولهما: إنقاذ جايوس من البحار العاصفة للحياة السياسية، حيث كان جايوس يشغل منصبا فى الحياة العامة، وكان طموحًا بشكل عديم الضمير يقبل الرشوة، ويعطيها، وكل شيء حتى يصل لهدفه، بالإضافة إلى ولعه بالنساء ورغباته الجنسية.

ثانيهما: أثناء نفى جايوس إلى أثينا بسبب الرشوة والنساء، حصل على رخصة من سلطات المدينة للبناء على أنقاض حديقة أبيقور، وهو ما أحزن وأغضب الأبيقوريون.[3]

وعن أهمية الفلسفة ودورها، واعتماد لوكريتيوس على الطبيعة المادية أو المذهب الذري كما كان عند أبيقور، فقد أشار لوكريتيوس إلى أن دراسة الطبيعة تعد من الوسائل الضرورية حيث النهاية الأخلاقية وسعادة الإنسان، وجاء ذلك في ضوء تبريره بأن أبيقور ليس مهتما بالمعرفة العلمية من أجل ذاتها أو من أجل مصلحته الخاصة، وأن كل المعلومات العلمية التي استخدمها لوكريتيوس في قصيدته مقدمة بهدف إزالة الاضطرابات خصوصا الخوف من الموت، والخوف من الآلهة، اللذان يمنعان العقل من نيل هدوئه وسعادته، خاصة وأن أبيقور قد احتقر الفلاسفة الذين لا يجعلون عملهم لتحسين وتهذيب السلوك

(1) Ibid, B4 - 1037.
(2) Ibid, B1 - 950.
(3) Lucretius, on the nature of things, B3- 995 – 1002- B5 – 1120 .

الأخلاقي للإنسان[١] قائلا: «الفيلسوف هو الذي يعالج المعاناة الإنسانية كالطبيب الذى يعالج الأمراض، لذا ففلسفته لا تستخدم إذا أخفقت في إبعاد معاناة العقل.»[٢].

وافتتح لوكريتيوس الكتاب الأول من قصيدته عن طبيعة الأشياء بالدعاء إلى فينوس إلهة الزهرة، أم روما، بهجة الآلهة والرجال، مع رثائه للعمل البربري للحرب الأهلية ومجزرة sammites ومؤامرة catiline.

وتحدث بعد ذلك عن تدنيس عوالم الفكر مع استبعاده للدين ذاته، كسبب لتدنيس الفكر وإراقة الدماء باسم الآلهة، حيث أشار إلى قتل الملكة العذراء بنت أجمامنون بشكل كريه، فقد أخفي الكهنة السكين وعلى مرمى البصر إرهاب وحشي، حتى سقطت غارقة بدمها، وذلك هو وحش القربان، وإرهاب الكهنة الذي يحطم كل الأحلام والثروات بالمخاوف والآلام الأبدية في الموت وأشباح العالم الآخر.[٣]

أما الثورة العلمية عند لوكريتيوس، فقد قدم ثورة أبيقور العلمية كهزيمة لدين المدينة، وهو ما خدمه فى مواقفه مع الكهنة واستبعاد قيودهم، لأن الطبيعة تريد تحرير العقل، وفى ذلك صرح لوكريتيوس أن الدين يعلمنا الخوف، والعلم يقودنا إلى الحقيقة.

والعلم عنده جزء من الفكر، وهو علم تطبيقي دون نظرة فلسفية عقلانية بحتة، ولكن العلم للحياة حيث تعديل سلوك الأفراد وتحقيق سعادتهم.

وأكد لوكريتيوس أن الكون له خالق خير ضمن بأن منتجه يكون أبديا، أما العالم فهو بيئة معادية جدًا لنا، لأننا نكافح فى كل حياتنا لتدبير معيشتنا، ويشبه ذلك بالطفل الرضيع الذى يلقى نظرته الأولى فى العالم، وينفجر بالبكاء.[٤]

ونلحظ هنا اختلاف لوكريتيوس عن أبيقور، لأن لوكريتيوس جعل هناك خالقا للكون مع قوله بالأصل المادى للموجودات، ولكن هذا الإله خلق الكون وليس له أى

---

(1) MF smith, introduction to lucretius, on the nature of things, translated by, William Ellery Leonard, 1999, p, 52.
(2) lucretius, op cit, B1 - 353.
(3) Ibid, B1 - 65.
(4) Ibid, B5 – 415.

علاقة به، سواء التدخل فى شئونه أو العناية به، وكذا مفارقة لوكريتيوس بين عدم الحاجة إلى الآلهة وافتتاحية قصيدته بالدعاء إلى فينوس.

لقدأصرأبيقورعلى وجود الآلهة، لكن نمط وجودهم أصبح موضوع خلاف، ففى التصور الرومانى هم شبه أجسام، يشكلون صورا رقيقة جدًا، وحركة تشبه سرعة البرق، وطبقا لأبيقور يدخلون عيوننا وعقولنا، ويصبحوا مادة الرؤية والخيال والأحلام، وتمسك البعض بكلام أبيقور بأن هذه الكائنات الخالدة هى تركيبات فكرنا الخاص مع تمثيلنا الشخصى للحياة الهادئة، والذى نطمحه طبيعيا ويظهر لوكرتيتوس وجهة نظره الواقعية للآلهة، فالآلهة عنده هى نماذج أخلاقية، تعيش حياة هادئة، لا تفرح بنا ولا تغضب منا، ونحن يمكننا أن نتطلع لإنجاز تلك الحالة السعيدة نفسها ضمن حدود الحياة الإنسانية.[1]

ويقول لوكريتيوس : «إن الإرهاب الدينى الذى أدى إلى ظلام العقل ليس شروقا لشمس جديدة، ولكن هناك الطبيعة وقانونها، الذى يعلمنا أن لا شيء يأتى من لا شيء، وعندما نعرف أن من لا شيء مازال لا شيئا يمكنه الخلق، فنتيقن أن من تلك العناصر لوحدها كل الأشياء قد خلقت وليس بأداة من الآلهة، والأجيال التلقائية أعدل الأشكال، والتافه من لا شيء، وكل الأشياء توجد بالبذرة الخالدة، التى لا تسمح طبيعتها بالدمار أو الانهيار ولا حتى بفعل القوة الخارجية، التى لا تصل إليها بفضل خلاياها المجوفة، وإذا حدث وحطم العالم وانهار بالكامل نتيجة الاستهلاك تعود الزهرة إلى ضوء الحياة، ويعود العالم بأجياله المتنوعة.»[2]

ميز لوكريتيوس بين خرافة الدين وأن الآلهة قد خلقت سلطات خارقة لعالمنا، وتجادل حول الخوف من هذه الآلهة، الذى يمكن أن يفسر من ناحية الظواهر الطبيعية، أو ما يقصده بقانون الطبيعة، الذى يحتم تفاعل الذرات الصغيرة فى الخلاء بدلا من إرادة الالهة ومن تدخل السلطات الخارجية فى انهيار العالم.

ويقول لوكريتيوس: «ليست التقوى أن ترى برأس مغيب، تتحول إلى حجر مقتربا من المذبح منبطحا على الأرض، باسطا كفيك أمام تماثيل الآلهة، مضرجًا المذبح بكثير من

(1) bid, b5-554.

(2) ibid, b5-555.

دماء الحيوان وأصلا النذر بالنذر، وإنما هي بالأحرى أن تكون لديك القدرة على النظر إلى جميع الأشياء بذهن صاف».(١)

فليست التقوى والورع بالمظاهر، ولكنها عند لوكريتيوس تأمل عقلي مجرد من كل شيء على الرغم من قوله بمادية العقل، وكذلك قوله إن العقل روح عدوانية، وهو مركز القيادة.(٢)

فالمدركات الخاطئة روح عدوانية عند لوكريتيوس، لأنها مصدر الخطأ، وذلك لأنها تترجم المعلومات، التي تتسلمها من الأحاسيس بشكل خاطئ.(٣)

ويرى الباحث أن عدوانية العقل عند لوكريتيوس تتمثل في ظلامه واستدلاله الخاطئ، فالعقل المستنير هو خلاص الإنسانية من آلامها وهمومها.

وفي الكتاب الخامس من قصيدة لوكريتيوس والذي يعبر عن نزعة التقوى لديه يقول: «إن الحضارة تقدمت بسبب رغبة الإنسان في تحسين أوضاع حياته - لكن بلا جدوى - لأن كل تقدم يحرزه الإنسان، يزيل واحدا من أحزانه، ويستبدلها بأخرى».(٤)

وصور لوكريتيوس كيفية ظهور الحياة من الأرض وحاجة الإنسان إلى الحياة، أو كما سماها إعادة بناء الأرض قبل التدخل القدسي، حيث طور البشر أنفسهم من الصيد إلى الزراعة، إلى التكتلات الإنسانية وسكن المدن، حيث ظهرت اللغة والقانون والفنون، وأورقت الأرض الخصبة طبيعيا بأشكال الحياة والكائنات الحية، وبداية المولد كانت تشكيلات عشوائية غير معدودة كثيرة الموت، إلى أن تعاقد البشر على تنظيم حياتهم وشئونهم، وأصبح البقاء للأصلح.

وكل تقدم ثقافي دفع بالطبيعة ووافق عليه وطوره البشر، لذلك هو تقدم ضمني لا حاجة فيه إلى تدخل قدسي كأداة توضيحية، ولم يحتج الإنسان إلى بروميثيوس لتقديم النار، لأن الذي لفت انتباه الإنسان هو نيران الغابة الموقدة طبيعيا.(٥)

---

(1) Ibid, B4 – 1198 - 1203.
(2) Ibid, B3 - 494.
(3) Ibid, B4 - 179.
(4) Ibid, B5- 1457.
(5) Ibid, B5- 925 - 1091.

هكذا عمل لوكريتيوس على إعادة الأبنية الثقافية فى المجتمع الرومانى، مؤكدا أن العدالة والصداقة هى عقد اجتماعى، ومن الدين التقليدى فى ميل البشرية الخاطئ لربط رؤى الآلهة قبل كل شيء فى الأحلام إلى رغبتهم لتوضيح الظواهر الكونية بالتدخل القدسي.

وعن حرية الإرادة الإنسانية التي أثبتها أبيقور من قبل وتابعه لوكريتيوس في تأكيده أن الإنسان حر، وأن الأرادة الحرة تثبت وجود الانحراف الذرى، وليس العكس كما ذهب أبيقور، وفسر لوكريتيوس الانحراف الذرى، ليوضح كيف تتشكل الأجسام المركبة.(١)

وتعبر العلاقة بين الانحراف الذرى والإرادة الحرة عند لوكريتيوس عن افتراض أن انحراف ذرى واحد فى النفس للتزامن مع كل إرادة جديدة، وتأكيد أن نفوسنا الحالية ليست امتدادا ضروريًا لتاريخنا الذرى في الماضى(٢).

واستبعد لوكريتيوس القلق والألم الناتج عن الشهوة الجنسية، والتى يقع فيها الإنسان دون إرادته، موضحًا أن سبب الرغبة الجنسية هو إثارة البذرة، التي ترتكز فى الأربية، وتثير الأعضاء التناسلية، فيسقط الرجل ملبيا شهوته، مؤكدًا أن اللذة فى الاتصال أصدق من تلك الشهوة التى تقوم على الخيال، فالذين يشتهون صور فينوس مخدوعون، فعلى الرغم من تحديقهم فى جسدها، فلا تشبع شهواتهم، ولم يصلوا إلى لذة الرجفة التى تصاحب الجماع.(٣)

فالألم الذى تصاحبه اللذة فى الجماع الطبيعى، أفضل من ذلك الألم الذى تحدثه الشهوة المخيلة.

هكذا أحيا لوكريتيوس الأبيقورية، وعد شاعرها الأول، وأيضًا الثائر على كل ما يقلق الإنسان ويفسد حياته، مع دعوته إلى الفكر الحق، ذلك الفكر الذى اعتبره من تقوى الإنسان.

---

(1) Lucretius, On The Nature Of Things, B2-216.

(2) Long A.A And D.N Sedler, The Hellenistic Philosophers, Cambridge University, New York 1987.P115.

(3) Lucretius, Op .cit,B4-1050.

تلك كانت أهم ملامح الثورة الأبيقورية، فهى حركة ناقدة تنشد التغيير الرامى إلى سعادة البشر بمنأى عن الألم، الذى تسببه المدركات الخاطئة للعقل، والشهوة الغريزية للجسد، والمعتقدات الخاطئة عن الغيبيات، التى تسبب الخوف والقلق.

فهل ثورتنا التى لم تكتمل بعد تنشد العلم أم الخرافة، تسعى إلى السعادة أم إلى الشقاء، تطلب التقدم والمدنية أم الثأر ومطاردة الفلول والتشكيك فى كل الثوابت؟

وهل يمكن لمن أراد تحليل الواقع الحكم على ما نحن فيه الآن؟

كلا فالمستور أكثر من المكشوف، والنصوص مطموسة.

قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر الأجنبية:

1- Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, with an English Translation by R.D. Hicks, Vol.2 M.A, FELLOW of Trinity College, Cambridge In Two Volumes, London.1931

2- Lucretius, On the Nature of Things, Translation by: W.H.D. Rouse, revised by. Martin. F. smith, Loeb Classical Library (181), Harvard University, 1922.

ب- المصادر العربية:

١- أبيقور. الرسائل والحكم .ترجمة جلال الدين سعيد. الدار العربية للكتاب. بيروت د.ت.

جـ - المراجع الأجنبية:

1- E.Zeller, Out Lines of the History of Greek Philosophy, Translation by. L.R. Palmer, Harcourt Company New York, 1931.

2- M.F.SMITH , introduction To Lucretius, on The Nature of Things, translated by William Ellery Leroy Leonard Rout ledge, 1932.

3- long a .a and d.n.sedley, the Hellenistic philosophers, Cambridge University, New York, 1987.

4- c.j.de.vogel, Greek philosophy .a collection of texts, with notes and explanations, vol.3 lei den, e .j.brill.1959.

د-المراجع المترجمة إلى العربية:

١- إميل برهييه.تاريخ الفلسفة .ج٢.الفلسفة الهللينستية والرومانية.ترجمة د. جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٨٨.

٢- فردريك كوبلستون.تاريخ الفلسفة.م١.اليونان وروما.ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام.المشروع القومي للترجمة.المجلس الأعلى للثقافة.القاهرة.٢٠٠٢.

٣- جورج سارتون. تاريخ العلم. ج٣. ترجمة د/محمد عبد الهادى أبو ريدة. دار المعارف. القاهرة. ١٩٩١.

٤- برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية. ك١. الفلسفة القديمة. ترجمة د. زكى نجيب محمود. مراجعة د. أحمد أمين. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة . ٢٠١.

٥- وولتر ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. ١٩٨٧.

هـ- المراجع العربية:

١- د. عبد الرحمن بدوى. خريف الفكر اليونانى. ط٣. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٥٩.

٢- د. مجدى السيد كيلانى. المدارس الفلسفية المتأخرة. المركز الإستشارى المصرى للتدريب ونشر البحوث العلمية. الإسكندرية. ٢٠٠٦.

٣- د. محمد على أبوريان. تاريخ الفكر الفلسفى. ج٢ أرسطو والمدارس المتأخرة. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية ١٩٧٢.

الثورة بين أفلاطون وأرسطو

د. وليد عبد الهادي العويمر(*)

مقدمة

إن الدارس للحضارة اليونانية يجد أنها غنية بفكرها السياسي وكثرة مفكريها، والذي جاء انعكاسًا بالفعل للأوضاع السياسية التي عاشها المجتمع اليوناني آنذاك، والذي لم يكن خاضعًا للقدر الأعمى أو لقوى خفية غيبية دينية، تحرك الخيوط وتوجه الأفعال، أو لضرورة ما لا تكترث بمكونات المجتمع، وقيمه وأفكاره.

إن فلاسفة اليونان وعلى رأسهم كل من أفلاطون وأرسطو، كانوا أدق تحليلًا للحقائق السياسية، وأعمق دراسة لشؤون الدولة، وأقوى شأنًا في التدليل والتعليل وصوغ النتائج. لذلك فقد قدر لهم أن يكونوا أول من أقتحم البحث السياسي بقوة وعمق، وأول من وضعوا علم السياسة علمًا قائمًا بذاته ولذاته. وكان من فضائلهم التحليلية الوصول إلى نظريات ومبادئ أفادت البحث السياسي فائدة عظيمة لا تزال الأجيال ترددها إلى اليوم.

ويمكن القول إنه ابتداءً من القرن السابع قبل الميلاد، بدأ يتكون لدى الباحثين والدارسين صورة دقيقة إلى حد ما عن الحضارة الإغريقية والحياة السياسية. فنجد أن هذه البلاد عرفت أنظمة حكم متعددة، ولكن السمة الغالبة على هذه الأنظمة هو الحكم الفردي والتسلطي، خصوصًا في مدينة إسبرطة المحاذية لمدينة أثينا التي نشأ فيها كل من أفلاطون وأرسطو، وكوّنوا أول مدينة ديمقراطية تحكم بأسس ديمقراطية شعبية عبر التاريخ، فكان فلاسفة أثينا أكثر من غيرهم تعمقًا في دراسة شؤون الدولة وتحليل الظواهر السياسية

(*) رئيس قسم الإعلام والدراسات الاستراتيجية - جامعة الحسين بن طلال - المملكة الأردنية الهاشمية - ٢٠٠١..

ومناقشة صور الحكم المختلفة لمعرفة الصالح والمناسب لحياة الأفراد. وكانت نتيجة هذه الأبحاث أن أصبحت المسائل السياسية علمًا قائمًا بذاته له أصوله وقواعده الخاصة به.(١)

ومن هنا فإن هذه الدراسة سوف تحاول البحث في أهم الأفكار والمبادئ السياسية لدى كل من أفلاطون وأرسطو، والتي دفعت كثيرًا من الأمم والشعوب لتبنيها والدفاع عنها، مستخدمةً في ذلك عدة طرق وعدة وسائل والتي من أبرزها الثورة ضد الأنظمة الحاكمة في سبيل تقرير تلك الحقوق والمبادئ السياسية كحقائق على أرض الواقع.

هدف الدراسة

سوف تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف لعل أبرزها:

١- الاطلاع على طبيعة الأفكار السياسية التي نادى بها كل من أفلاطون وأرسطو.

٢- الفرق بين دعوات كل من أفلاطون وأرسطو للثورة على الأنظمة الحاكمة.

٣- التعرف على مدى تأثر الثورات العربية بالأطروحات السياسية لكل من أفلاطون وأرسطو في الوقت الراهن.

أهمية الدراسة

تحاول الدراسة تحقيق أهميتين الأولى علمية، وهي تتعلق بجمع معلومات عن المقومات الأساسية للبناء السياسي السليم، وذلك من خلال التعرض لأفكار كل من أفلاطون وأرسطو رائدي الفكر السياسي في العصر اليوناني. أما الأهمية الأخرى فهي عملية. فما تعيشه المنطقة العربية من ثورات وتغيرات جذرية ضد العديد من الأنظمة الحاكمة التي حكمت لفترات زمنية طويلة، فإن ذلك يدفعنا للبحث عن الأسباب الحقيقية لتلك الثورات، وهل كان لأفكار أفلاطون المثالية وأرسطو الواقعية دور في تحريك تلك الثورات.

---

(١) د. عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ نظرية السياسية، طبعة أولى، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١.

مشكلة الدراسة

تنبع المشكلة الأساسية التي تحاول الدراسة معالجتها، من أن الثورات الحالية التي تجتاح العالم العربي (والتي تقودها الشعوب) تفتقر إلى أسس علمية واضحة للثورات عبر التاريخ. فما نلاحظه على معظم الثورات العربية، أنها تسعى بشكل أساسي لتغيير أنظمة الحكم، ولكنها تتناسى، وتتجاهل ماذا يمكن أن يحصل بعد هذا التغيير؟ هل يمكن أن تتحسن الأحوال بولادة أنظمة ديمقراطية تنبع من رحم العالم العربي متفقة مع تاريخه وثقافته وعاداته وتقاليده ودينه، أم هي ديمقراطية مستورده حسب الأسس الأمريكية والأوروبية؟ فالقائمين على الثورات العربية (وأغلبهم من الشباب) يسعون فقط للتغيير دون أن يتلمسوا واقع ثورات الشعوب عبر التاريخ، وأثرها الإيجابي والسلبي على مستقبلهم.

فرضية الدراسة

تقوم الدراسة على فرضية اقتران طردية قوامها أن انعدام العدالة والمساواة والديمقراطية من قبل الأنظمة الحاكمة في إدارة كافة شؤون الدولة والمواطنين، سيؤدي مع تقادم الزمن إلى الاحتقان الشعبي، ومن ثم يقود ذلك في النهاية إلى الثورة والانقلاب على تلك الأنظمة، التي لم تراعِ مصالح المواطنين، وسخرت كافة مقومات ومقدرات الدولة لخدمة رجال السلطة والمقربين منها.

منهجية الدراسة

ستعتمد الدراسة على منهج التتبع والاستقراء للأفكار السياسية لدى نموذجين من كبار الفلاسفة عبر التاريخ وهم أفلاطون وأرسطو، ودراسة مدى تطبيق أفكارهما في العصر الحديث.

تقسيم الدراسة

سيتم تناول الموضوع من خلال خمسة مطالب:

المطلب الأول: مبادئ الحكم السياسي عند أفلاطون.

المطلب الثاني: مبادئ الحكم السياسي عند أرسطو.

المطلب الثالث: أثر كلّ من أفكار أفلاطون وأرسطو على الثورات العربية.

المطلب الرابع: النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: مبادئ الحكم السياسي عند أفلاطون.

ولد أفلاطون حوالي عام (٤٢٧ق. م) لأسرة أثينية عريقة وكبيرة، وهو تلميذ سقراط المخلص الذي أخذ عنه الكثير من الأفكار والمبادئ والآراء، وصاغها على شكل نظريات سياسية متكاملة، خصوصًا قضية الفضيلة والمعرفة التي استند عليها في إرساء أسس المدينة الفاضلة. ويُعَدّ أفلاطون أول فيلسوف يؤرخ ويكتب في مجال النظرية السياسية من خلال كتبه الثلاث (الجمهورية - ورجل الدولة - والقوانين). وتوفي عام ٣٤٧ق.م تاركًا خلفه أول مدرسة فكرية فلسفية في التاريخ، ومجموعة كبيرة من المؤلفات، والتي دوّن فيها أفكاره وفلسفته حول نظام الحكم والدولة[١].

يمكن القول إنّ أهم كتب أفلاطون هو كتاب «الجمهورية» الذي كتبه في فترة شبابه، ووضع في هذا الكتاب أسس قيام الدولة أو الجمهورية المثالية، وبين في كتابه هذا أن العدالة هي العمود الفقري لأي نظام سياسي سليم، وهي أساس قيام الجمهورية المثالية، لأنها تؤلف بين الأفراد، فيقوم كل فرد بواجباته. وتقوم هذه العدالة على أساس إعطاء كل مواطن ما له، وفي هذا تكمن صحة المدينة وانسجامها. أما مرض المدينة والظلم فيكمن في انتهاك التسلسل والتخصص.[٢]

والتخصص في العمل ضروري لتبادل الحاجات بين الأفراد، لأن الحاجات إذا ما أشبعت بطريق التبادل، فإن كل فرد لابد أن يتوفر لديه فائض من الحاجات التي يؤديها،

(١) د. عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٢) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، الطبعة الثانية، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣، ص٤٢.

وأن يتحقق لديه نقص كذلك في الحاجات التي يأخذها، ومن هنا تبدو ضرورة قيام نوع من التخصص.[١].

وبين أفلاطون أن في التخصص الوظيفي تكمن عدالة الفرد التي تنعكس على عدالة الدولة. حيث بيّن أن الدولة لا يمكن أن تكون عادلة إلا إذا كان الأفراد الذين تتألف منهم عادلين أيضًا، وإلا من أين ستأتيها سماتها وأخلاقها إذا لم يكن أفرادها عادلين[٢]؟

وجوهر العدالة عند أفلاطون هي «الفضيلة» التي تتضمن الخير الأسمى للدولة ولأفرادها على السواء، وهي تقوم على ما يقرره الناس، في صورة تفاهم بينهم جميعًا، على ألا يتعدى أحد مهما كان قويًا على الآخر مهما كان ضعيفًا، ولا يتعرض القوي للضعيف بالمعاملة السيئة، خشية أن يتعرض للمعاملة ذاتها على يد من هم أقوى منه. لذلك يُلجأ إلى التفاهم، ومن هذا التفاهم تتكون معايير معينة للعدالة ويتبلور مفهومها.

فالعدالة في رأيه هي الفضيلة الأساسية للروح، وبالتالي فالرجل العادل هو الأسعد والأفضل والأقوى. ولكن لا يستطيع أي فرد أن يتعرف على هذه العدالة إلا قلة قليلة من الأفراد، وهؤلاء يجب أن يوجهوا الآخرين الذين يعتبرهم قادرين على تحقيق شيء من الفضيلة، وبالتالي يكون هناك تناسق وانسجام مع الفضيلة الأسمى[٣].

وبذلك يكون للعدالة وجهان عند أفلاطون، التخصص في العمل، وعدم اعتداء القوي على الضعيف واحترامه له.

وبيّن أفلاطون أن الدولة حتى تصبح مثالية، لابد أن تتوافر فيها الرفاهية، وهذه الرفاهية لن تتحقق إلا إذا تنوع السكان وتنوعت الحِرَف، وبالتالي يزداد عدد السكان، وتصبح مساحة الأرض ومواردها لا تكفي، فيتوجهوا نحو الحرب لضم أراضٍ جديدة. وبالتالي فهم بحاجة إلى جيش من المحترفين وعتاد حربي، وضبط وتنظيم سير هذا الكم

---

(١) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٦١-٦٢.

(٢) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٣) د. محمد فرحان الهياجنة، مبادئ العلوم السياسية، طبعة أولى، دائرة المكتبة الوطنية، الأردن، ٢٠٠١، ص ٦٢-٦٣.

من البشر لابد من وجود حاكم مدبر يحكمهم، ويجب أن يتصف هذا الحاكم بعدة صفات فطرية ومكتسبة منها: الحكمة، وحب المعرفة، ووديعًا مع أصحابه - شديدًا على الأعداء.[1].

وبين أفلاطون كذلك أنه لابد للدولة حتى تحقق السعادة لمواطنيها من وجود فئة تتولى التشريع والإدارة، بالإضافة إلى فئة من المحاربين والعسكريين وظيفتها الدفاع عن الدولة، وفئة ثالثة من الفلاحين والصناع والتجار وظيفتها العمل والإنتاج في ميدان الزراعة والتجارة. وهذا كله يحقق التوازن في الدولة ويقود إلى الأمن والاستقرار.[2]

وقرر أفلاطون عدة وظائف أساسية للدولة أهمها:

١- أن تتولى تنشئة الأطفال وتتكفلهم، والسير حسب قواعد أخلاقية تواكب العادات والتقاليد المتبعة في المجتمع، فمهمة الدولة عنده تعليمية بالدرجة الأولى[3].

٢- إشباع الحاجات والمتطلبات الطبيعية للأفراد.

٣- حماية الدولة من الأخطار المحيطة بها سواء الداخلية أم الخارجية[4].

وحتى تستطيع الدولة تحقيق هذه الوظائف على أكمل وجه، فقد بين أفلاطون أن أفضل أنظمة الحكم التي يمكنها أن تحقق ذلك كله هي الحكومة التي يقودها الفلاسفة، الذين يحتكمون إلى العقل والمعرفة والفضيلة والعلم السياسي في إدارتهم لشؤون الدولة. وبذلك فهم يستمدون شرعيتهم من المعرفة والحكمة والعلم السياسي.[5]

---

(١) د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية .. الدولة والحكومة، طبعة أولى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٧، ص ٣٣.

(٢) د. مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، طبعة أولى، دار لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٣٣.

(٣) د. عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، طبعة أولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٣٨.

(٤) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٥) د. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، طبعة أولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٦٩.

ولعلّ اختيار أفلاطون الفلاسفة للحكم يترتب عليه أن هؤلاء الفلاسفة سيوجهون الدولة الوجه الصحيحة والمتجانسة، وذلك من خلال دعمهم واهتمامهم بالتعليم، بحيث تتحول الدولة إلى منظمة تعليمية، تعلم وتثقف الأفراد، ومن ثم تمكنهم من حل المشاكل والصعاب التي تعترضهم بسهولة.(١)

وبالإضافة لمناداة أفلاطون بحكم الفيلسوف وانه سيحقق السعادة للأفراد ومن ثم استقرار الدولة، فقد طالب أفلاطون في حال عدم توفر الفلاسفة الذين يحكمون، فإنه يمكن حكم الدولة وفق القانون، بحيث يخضع الحاكم والمحكوم للقانون وبذلك تقرر الحقوق والواجبات، وتصان الحرية ولا يكون هناك مجال للاستبداد وطغيان الحاكم وإتباع أهوائه.(٢)

المطلب الثاني: مبادئ الحكم السياسي عند أرسطو

يُعَدّ أرسطو أكبر عالم سياسي في الغرب، وذلك لإسهامه الكبير في إدخال المنهجية إلى علم السياسة، وتحليل الدساتير اليونانية والتعرف على أنظمة الحكم فيها(٣)، فاستحقّ لقب الفيلسوف العظيم والمعلم الأول. وكان صاحب مدرسة متأثرة بالواقع، وما يحدث في الحياة الواقعية، لذلك فهو يلقب كذلك بالفيلسوف الواقعي لاعتماده على الواقع والمشاهدة والتحليل. كذلك إتباعه المنهج التاريخي التحليلي في دراساته السياسية في بناء نظرياته السياسية، ولم يكن مثاليًا خياليًا.(٤)

ولم يكن أرسطو من أهل أثينا، بل نزح إليها من «ستاجيرا» في «تارقيا» حيث ولد عام (٣٨٤ ق.م) وعندما بلغ السابعة عشرة من العمر سافر إلى أثينا ليدرس الفلسفة على يد معلمه

---

(١) د. محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي، فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، طبعة أولى، منشورات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٩٤، ص ٦٢.
(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، مرجع سابق، ص ٨٤.
(٣) جهاد عواد بني هاني، الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى والحديثة والأنظمة السياسية المعاصرة، طبعة أولى، مؤسسة عبد الحميد شومان، الأردن، ٢٠٠٤، ص ٢٦.
(٤) د.ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والمذاهب والنظريات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص ٧٣.

أفلاطون، فالتحق بأكاديميته والتي كانت أفضل المدارس لتعليم الفلسفة. وكان ينمّي معارفه ويمحص الأفكار والآراء التي تطرح وينقدها. وقد توفي أرسطو عام (٣٢٢ق.م)[١].

وقد نشر أفكاره ونظرياته السياسية حول المنطق والتاريخ الطبيعي والطبيعة في كثير من المؤلفات. والتي أهمها الدساتير، والسياسة، والأخلاق.

ومن أهم نظرياته ومبادئه السياسية التي لا تزال خالدة ومصبقة في كثير من دول العالم خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية، هو الدستور الذي يحكم المدينـة، وهو الدستور الذي ينبع من جماعة المواطنين. ووفقًا لهذا الدستور يشترط في الحكم السياسي تمتع المحكومين بالحرية والمساواة، وقدرتهم على أن يحكموا حكمًا حسنًا، وقدرة الحاكم على أن يحكم جيدًا والذي يتميز بالفضيلة.[٢]

وقد حدد أرسطو مجموعة من الوظائف للدولة التي من أهمها:

أولًا: نشر الفضيلة وإنارة السبيل أمام مواطنيها لسلوك الطريق المستقيم، وإقناعهم بأن الفضيلة هي هدفهم الوحيد والأسمى[٣].

ثانيًا: السعي لتحقيق حياة سعيدة ورغيدة لهم بتوفير الحاجات الأساسية والضرورية وترفيههم.

ثالثًا: حماية حياة مواطنيها من الاعتداء عليهم سواء من داخل الدولة أو من خارجها[٤].

ولتحقيق هذه الأهداف، فقد أوضح أن هناك مجموعة من العناصر الضرورية يجب توافرها في الدولة، حتى تستطيع القيام بواجبها على أكمل وجه، وأهم هذه العناصر:

---

(١) د. سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، طبعة أولى، بدون دار نشر، بيروت، ١٩٨٨، ص ٧٩.

(٢) د. إبراهيم دسوقي أباظة، د. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، طبعة أولى، دار النجاح، بيروت، ١٩٧٣، ص ٧١-٧٢.

(٣) د. أحمد محمد الأصبحي، تطور الفكر السياسي، الجزء الأول،: رواده - اتجاهاته - إشكالياته، الجزء الأول، طبعة أولى، دار البشير، الاردن، ٢٠٠٠، ص ١١٣.

(٤) د. محمد فرحان الهياجنة، مبادئ العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٢.

توفر المواد الغذائية على تفاوتها واختلافها، كما يجب أن يتوافر فيها سائر الفنون بسائر متطلباتها من الآلات والأدوات، كما لابد من توفير السلاح والعتاد الحربي المتجدد والمتفوق باستمرار. كذلك لابد أن توجد وفرة في الثروات والمواد والعناصر، التي تكون بمثابة احتياطي عام للدولة تستخدمه في الطوارئ، وفي وقت الحروب. كما لابد من توافر عنصر ديني في الدولة يمثله رجال الكهنوت، بالإضافة إلى وجود المرافق العامة ورجال القضاء(١).

وحتى تكون الدولة قوية ومستقرة، فقد فضل أرسطو أن يكون سكان الدولة خليطًا من الذكاء والمهارة الفنية والشجاعة(٢).

وأفضل أنظمة الحكم عند أرسطو، والذي يراه الأصلح والأقرب إلى الكمال هو الذي يحقق التوازن بين الأغلبية والأقلية، وهذا النظام هو نظام الحكم الدستوري، والذي يستند إلى القانون في حكمه، فيساوي بين الحاكم والمحكوم. ومقومات هذا النظام موجودة في الطبقة الوسطى. فهو يقول إن النظام الديمقراطي يعتمد على الفقراء، والنظام (الأوليجاركي) يقوم على طبقة الأغنياء. لذا عندما يتحقق التوازن بين هاتين الطبقتين نحصل على نظام سياسي صالح، لأنه يراعي مصالح أهم طبقتين في المجتمع. وهذا التوازن يتحقق في الطبقة الوسطى التي تجمع بين الكم والكيف، وليس في طبقة الأغنياء وحدها، أو في طبقة الفقراء وحدها(٣).

فأفراد الطبقة الوسطى، هم وحدهم المواطنون الصالحون، إذ لم يفسدهم الغنى الفاحش، ولم يحطم نفوسهم الفقر المدقع، بل يعيشون في سعة من العيش تكفيهم لكي تدفع عنهم مذلة الفقر دون أن تبلغ بهم إلى درجة تحولهم عن طريق الفضيلة والمعرفة. وبالتالي فهم يصلحون لأن يكونوا محكومين مطيعين، كما يصلحون لأن يكونوا حكامًا مصلحين. فهذه الفئة أكثر السكان استقرارا وأقربها إلى تحكيم العقل(٤).

---

(١) د. على عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، طبعة أولى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ٦٤-٦٥.

(٢) د. محمد فرحان الهياجنة، مبادئ العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٣) د.ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص٨٥.

(٤) د. عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٤٩.

وبين كذلك أن هذا النظام الدستوري يقوم على أساس مبدأ فصل السلطات بين ثلاثة أجهزة. الجهاز التشريعي، والجهاز التنفيذي، والجهاز القضائي. ودعا إلى ضرورة عدم حصرها بيد شخص واحد لأن ذلك يؤدي إلى تسلطه. وبذلك يُعدّ أرسطو هو أول من قال بمبدأ فصل السلطات قبل مونتسكيو وجون لوك(١).

وذكر أن مهمة الجزء المشرع تمتد لسن القوانين وإعلان الحرب والسلام والتحالفات وانقطاعها واختيار الحكام ومحاسبتهم. أما الجزء الخاص بالتنفيذ فهو يقوم بسلطة تقرير وإعطاء الأوامر وتنفيذ أوامر السلطة التشريعية. أما الجزء القضائي فمهمته عقد المحاكمات ومراقبة تنفيذ القوانين والتشريعات وعدم الاعتداء عليها. كذلك هو المسؤول عن الفتن والتغيرات في النظام، ومراقبة السلطتين التنفيذية والتشريعية(٢).

وذكر كذلك أن الهدف النهائي للحكم هو تحقيق أهداف أخلاقية، والارتقاء بأخلاق مواطنيها، وبالتالي ربط بين السياسة والأخلاق ولم يفصل بينهما.(٣)

المطلب الثالث:
أثر كل من أفكار أفلاطون وأرسطو على الثورات العربية

إن الناظر للأفكار والمبادئ السياسية (والتي تناولناها سابقًا) لكل من أفلاطون وأرسطو، يجد أنها حملت في طياتها العديد من القيم السياسية الفاضلة، والتي تؤسس في حال الأخذ بها إلى إقامة نظام حكم صالح يرتضيه الأفراد ويدافعون عنه، لما فيه من سعادة وأمن واستقرار لهم. وفي حال عدم الأخذ بها، فإن الأفراد سيلجأون إلى الفوضى والعصيان ضد النظام الحاكم، للتعبير عن أنفسهم وحاجاتهم.

ومن خلال مطالعتنا للجزأين الأول والثاني من دراستنا، وجدنا أن كلا المفكرين قد قررا عددا من الثوابت والمبادئ السياسية المهمة للحكم الرشيد المستقر، والتي لم تأخذ بها

(١) د. علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص ٦٩.
(٢) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٨٩.
(٣) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، مرجع سابق، ص١٢٢.

الكثير من الأنظمة السياسية العربية، مما انعكس بشكل سلبي على استقرار تلك الأنظمة، مما دفع الشعوب العربية الخاضعة لتلك الأنظمة للثورة، فنجحت بعضها في إسقاط الأنظمة الحاكمة كما حدث في تونس ومصر وليبيا واليمن، في حين أن هناك شعوبًا عربية أخرى لا تزال تناضل في سبيل الحرية والعدالة والمساواة، وسيكون مصير بقية الأنظمة العربية مثل سابقتها إذا لم تستجب لمطالب الجماهير. فالسكوت والصمت الشعبي مهما طال فإنه سيثور، ليسترد حقوقه وحرياته، وليعيش حياة كريمة وسعيدة.

لقد طبع كل من أفلاطون وأرسطو كافة أفكارهما السياسية بتحقيق حياة كريمة كاملة للأفراد، وهذا التصور لحياة كاملة هو المعيار الذي يميز الحكم الصالح من الحكم الظالم. ويرى كلا المفكرين أن كل سلطة لا تنشد المصلحة العامة أي السعادة للجميع، هي سلطة طاغية، وبالتالي فكل حاكم لا يهتم بالمصلحة العامة ولا يخدم شعبه، إنما هو طاغية، وبالتالي من حق الشعب الثورة عليه.

أما بخصوص أسباب الثورات عند أفلاطون، فهو يقرر أن هناك سببين أساسيين يدفعان الأفراد للثورة على الأنظمة الحاكمة، أولى هذه الأسباب هو الاختلاف بين الأفراد في الثروة المادية والسلطات المعنوية. فالعدالة التي اعتبرها أفلاطون العمود الفقري لأي نظام سياسي سليم، والتي تحصنه ضد الثورات والانقلابات تكاد تكون معدومة في كثير من الدول العربية، فالحقوق والواجبات والحريات غير متكافئة وغير متساوية بين الحكام والمحكومين، فالقوي يعتدي على الضعيف، والثروات والخيرات لا توزع بشكل عادل بين أفراد المجتمع، مما أدى إلى اتساع الهوة بين من يملكون ومن لا يملكون، فتولد الحقد والكره في نفوس الفقراء على حكامهم الأقوياء، فثاروا لاسترداد حقوقهم، ولإزالة الظلم الواقع عليهم.[1]

إن الدولة كما يرى أفلاطون يقع على عاتقها مجموعة من الوظائف المادية والمعنوية التي يجب أن تؤديها، حتى تضمن ولاء المواطنين لها وانتماءهم، ويجب أن تكون الأنظمة

(١) د. محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، طبعة أولى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٥.

السياسية القائمة في الدولة عادلة في تقديم الوظائف لكافة شرائح المجتمع، وإن أخلت بهذه الواجبات، فإن ذلك سيكون مدعاة للثورة والفوضى والعصيان من قبل المواطنين. فالدولة عليها واجب أخلاقي اتجاه أبنائها، وتحقيق هذا الواجب يجب أن يكون نابعًا من عادات وتقاليد ودين المجتمع، دون تقليد أو تزييف أو تحريف. كذلك يجب على الدولة أن توفر لمواطنيها كافة متطلباتهم وحاجاتهم من مأكل ومشرب وملبس ومسكن وتعليم ووظائف. بالإضافة إلى حماية المواطنين من الأخطار الداخلية والخارجية، وتمكينهم من القيام بكافة واجباتهم اليومية، في جو يسود فيه الأمن والاستقرار.

أما السبب الآخر للثورة عند أفلاطون فهو الطبيعة الشخصية أو السيكولوجية للأفراد، وأن هذه الطبيعة مهيأة للثورة والعنف إذا شعرت بالظلم.

وهكذا نلاحظ أن فلسفة أفلاطون قد تضمنت أفكارًا ومبادئ جليلة خالدة يمكن للثورات العربية التي نجحت في إسقاط الأنظمة أن تستفيد منها في المرحلة القادمة، لتتجنب الوقوع في الأخطاء، وتحقق الانجازات. فالعدالة يجب أن تكون أساس الحكم، وأن الحكم فن يحتاج من يمارسه إلى خبرة ودراية ومعرفة، كذلك يجب عدم التطرف في تطبيق المبادئ لضمان حماية الحريات، وجعل الفضيلة عماد الدولة. كذلك يجب أن تؤمن الثورات العربية بأن التعليم والمعرفة هما السبيل الوحيد لتحقيق الفضيلة والراحة الإنسانية.

ولا شك أن هذه المبادئ التي ذكرها أفلاطون لازالت قائمة رغم تقادم الزمن، لأنها مبادئ صادقة يؤدي إتباعها إلى سلامة نظام الحكم، فيكون كفيلًا بتحقيق الخير للفرد والدولة على حد سواء. وهذا هو هدف كل نظام ديمقراطي سليم.

كذلك من أهم الأفكار الخالدة التي تطرق إليها أفلاطون، والتي يجب أن تعتمدها الشعوب العربية بعد ثوراتها على الأنظمة الحاكمة، فكرة أرستقراطية المثقفين (الطبقة الحاكمة)، فالسلطة السياسية يجب أن لا تعطى للأغنى أو الأقوى أو الأكثر عراقة، ولكن يجب أن تكون للأشخاص الأكثر تعلمًا ومعرفة. وتعتبر هذه الفكرة من أكثر الأفكار القائمة في العصر الحالي، حيث أن التعليم أساس النخبة الحاكمة. وقد بدأت العديد من الأنظمة السياسية خصوصًا في دول العالم الثالث تتجه نحو هذا الطريق، لما لمسته من تراجع

وتخلف في العديد من الأنشطة السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية والرياضية، نتيجة لاعتماد أنظمة الحكم فيها على عناصر وصلت السلطة إما بالقوة أو بالثروة أو بالاعتماد على أصول عرقية أو دينية.

أما فيما يتعلق بوجهة نظر أرسطو حول الثورات، فهو يرى أن الكثير من النظم السياسية أيًا كان اختلافها، تعترف ضمن دساتيرها بالمساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات، ولكن عند التطبيق نجدها تحيد عن هذا المبدأ، فتميز بين المواطنين في الحقوق والواجبات.

ومن ثم تتوجه الجماهير للثورة ضد النظام الحاكم سواء كان هذا النظام ديمقراطيًا أم ارستقراطيًا أم اوليجاركيًا. وتهدف الجماهير من ثورتها هذه استبدال نظام محل آخر أي إحلال مبدأ محل آخر، وبالطبع يؤدي هذا التغيير إلى إيجاد دستور جديد يتوافق مع أصحاب السلطة الجدد وهم الثوار. وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور، فمن يقم بالثورة حينئذ يطمح في أن يحكم بواسطة القضاء، وإحلال أنفسهم في الحكم محلهم، ومن ناحية ثالثة فإن الثورة قد تؤدي إلى تقوية [illegible] وتدعيم مبدأ من المبادئ وإضعافه، ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينه أو إلغاء منصب أو كإصدار قانون أو إلغاء تشريع. ويعود أرسطو ويقول إن اللامساواة هي السبب الحقيقي والأول للثورات . حيث يرى أرسطو أن هناك أسبابًا نفسية تكون سببًا في الثورات، فالمرء إذا كان في مركز متواضع فإنه يثور لكي يسيطر ويسود وبلوغ الثروة والشرف، حيث حدد أرسطو أسبابًا تجعل الإنسان يثور منها :

١. الإهانة. فالأفراد عندما يتعرضون للإهانة والذل والتنكيل من قبل أنظمة الحكم، فإن ذلك يولد في أنفسهم الحقد والرغبة في الثورة والانتقام.

٢. عندما يجد الشخص نفسه محرومًا من كل امتياز، ويرى أن رجال السياسة والحكم يتمتعون بهذه الامتيازات.

٣. عندما تتوسع صلاحيات ونفوذ القادة والحكام على حساب بقية الشعب، فإن ذلك يعد مصدرًا للفتنة الأهلية، ومن ثم الثورة.

٤. عندما تتوعد الدولة مواطنيها بالعقاب فيتولد الخوف في نفوس الأفراد فيثورون قبل أن يلحق بهم العقاب.

٥. عندما تحتقر الأنظمة الحاكمة مواطنيها، فإن ذلك يولد فتنًا وأعمالًا ثورية.

٦. اختلال التوازن الطبقي في الدولة بسبب النمو غير المتناسب لبعض الطبقات في المدينة، بحيث تنمو طبقة أو فئة أو مجموعة من بين أفراد المجتمع على حساب الفئات الأخرى، فيحدث عدم تجانس بين فئات المجتمع. فالنمو غير المتناسب لبعض الطبقات في المدينة يسبب أيضًا الانقلابات والثورات السياسية.

٧. اختلاف الأصول والأنساب وعدم انصهار السلالات التي تدخل في تكوين الدولة، فعدم الاختلاط الجنسي لا يساعد على قيام دولة موحدة تسعى نحو أهداف مشتركة.

٨. عدم وجود وحدة حقيقة لأقاليم الدولة المختلفة، مما يولد اختلاف الآراء السياسية بينها وعدم شعورها بالمساواة مع الطبقات أو الأقاليم الأخرى. وبالتالي يتوجه بعض الأفراد للوصول إلى مراتب الشرف والجاه، والرغبة في طلب السيادة السياسية، نتيجة شعورهم بالإهانة والخوف والاحتقار والإهمال[١].

وبين أرسطو بالإضافة إلى ذلك أن أكثر الأنظمة السياسية التي تحدث فيها الثورات بسبب عدم المساواة، هي الأنظمة (الأوليجاركية) في حين أن أقل الثورات هي للأنظمة الديمقراطية، وبيّن كذلك أن الثورة قد توجه أحيانًا إلى الدستور، إما بتغيره جذريًا أو إدخال تعديلات عليه تخدم فئة الثوار. وقد توجه ضد النظام القائم إما بقلبه أو إزاحة عناصر عنه وإدخال عناصر جديدة تراعي مصالحهم.[٢]

وتناول أرسطو كذلك اتجاهات الحكومات المختلفة عقب تعرضها للثورة، حيث بيّن أن النظم الديمقراطية قد تصبح استبدادية إذا استطاع شخص من بين الغوغائيين أن يحصل

(١) د. مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص ٤٧-٤٨.
(٢) د. محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ٦٠.

على ثقة الأفراد، وأن يعمل للحصول على قوة كافية للقضاء على أعدائه. ولكن في نفس الوقت فإن الديمقراطية قد لا تتحول إلى استبدادية بل إلى أوليجاركية إذا عمل هذا الشخص على جذب العناصر الأكثر غنى إلى جانبه. كما رأى أن الحكومة الديمقراطية غير المتطرفة قد تتحول إلى نوع متطرف من الحكم لا تتقيد بأي قوانين، فأوضح بالتالي أن للحكم الديمقراطي درجات. كذلك أوضح أن النظام الأوليجاركي هو أكثر النظم اتجاهًا للتدهور والانهيار نتيجة للخلافات بين الزعماء، وأن النظم المختلفة كالنظام الجمهوري، هي أكثرها استقرارًا وأكثرها قوة حتى مع تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية[1].

ويقترح أرسطو عدة وسائل لمواجهة الثورات والحيلولة دون قيامها. وأهم هذه الوسائل:

١. الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه ودعمه باستمرار.

٢. تحديد فترة زمنية محددة للوظائف الرئاسية

٣. القضاء على المشاحنات والخصومات والخلافات بين الأفراد والجماعات أولا بأول.

٤. توزيع الثروة توزيعًا عادلًا على الجميع، وتخصيص احتياطي منها في حالات الطوارئ.

٥. رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الإعانات المستمرة لهم.

٦. أن يتحرى الحاكم الفضيلة في الحكم والعدالة والاعتدال.

٧. الاهتمام بالتربية والتعليم وتنشئة الأطفال على مبادئ الخير والفضيلة.

٨. التصرف السليم من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين.

٩. القضاء على نوازع الترفع والتعالي على المواطنين من قبل القادة والحكام.

١٠. توزيع الوظائف على المواطنين بشكل عادل وخصوصًا المحتاجين منهم.

---

(١) د.حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٠١-١٠٢.

١١. رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الإعانات المستمرة لهم ومعاقبة الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء.

١٢. أن تتحرى الأنظمة الحاكمة الفضيلة والعدالة وعدم التفريط والاعتدال.[١]

المطلب الرابع: النتائج والتوصيات

من خلال دراستنا السابقة فقد تم التوصل إلى مجموعة من النتائج، أبرزها:

- أن العدالة والمساواة في الحكم تعتبران من أهم الأسس التي تحصن الأنظمة السياسية ضد الثورات الشعبية.
- صدق الفرضية التي انطلقت منها الدراسة. فالمتتبع لكافة الثورات العربية ضد الأنظمة الحاكمة يجد أن هناك علاقة قوية بين انعدام العدالة والمساواة من جهة واندلاع الثورات الشعبية من جهة أخرى.
- إن أسباب الثورات التي تحدث عنها كل من أفلاطون وأرسطو، وجدت بشكل أو بآخر في كافة الدول العربية التي سقطت فيها الأنظمة الحاكمة.
- قدمت الدراسة من خلال أفكار كل من أفلاطون وأرسطو مجموعة من الوسائل والنصائح للثوار في الدول العربية للأخذ بها بعد نجاح ثورتهم، حتى لا تتحول ثوراتهم إلى فوضى وغوغاء.

ومن خلال استعراضنا للنتائج السابقة، واستكمالًا للموضوع، فإننا نقترح بعض التوصيات التي نأمل في حال الأخذ بها أن تزول كافة أسباب ودوافع الثورات من الشارع العربي، فيتحقق الأمن والاستقرار، مما سينعكس بشكل إيجابي على الشعوب العربية. وأهم هذه التوصيات.

---

(١) د. على عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص ٨٠.

- إعادة صياغة الدساتير العربية بما يلبي طموحات ومطالب واحتياجات الشعوب العربية، من إصلاحات سياسية، واقتصادية، وثقافية، وتربوية، وإعلامية.
- اعتماد الأسس الديمقراطية في مختلف مؤسسات الحكم والإدارة في الدولة.
- تقييد سلطات وصلاحيات النخب الحاكمة في الدول العربية.
- محاربة الفساد المالي والإداري والقضائي بكافة الوسائل والطرق القانونية.
- إعادة النظر بكافة الأنظمة والقوانين المقيدة للحقوق والحريات الفردية.

فلسفة الثورة عند أرسطو.. وثورات الربيع العربي

د. مصطفى النشار

تمهيد

تعد ظاهرة الثورة من الظواهر المهمة في المجتمعات السياسية، فما من مجتمع سياسي إلا وهو معرض لاضطرابات واختلالات في أي جانب من جوانبه، ومن ثم يصبح معرضًا لتمردات وثورات تستهدف القضاء على مظاهر الخلل وأسباب الاضطراب. ومن ثم فلم يخلو أي عصر من عصور التاريخ السياسي للدول والشعوب من تمردات وثورات على الحكومات القائمة سواء كانت ملكية أو ارستقراطية أو ديمقراطية. فأي صورة من صور الحكم يتعرض القائمون عليها لهذه الظاهرة السياسية ويعملون لها ألف حساب.

أولًا: ظاهرة «الثورة» فيما قبل أرسطو

ولكن الغريب أن رصد هذه الظاهرة على مستوى تاريخ الفكر السياسي لم تجد من يبلورها ويفلسفها قبل أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد، وإن كانت قد وجدت من يرصدها منذ مطلع الألف الثانية قبل الميلاد؛ حيث وجدنا في الفكر المصري القديم ذلك المفكر القدير ايبوور يرصد في برديته التي أطلق عليها المؤرخون «تحذيرات ايبوور»[1] تلك الثورة التي حدثت في مصر القديمة في عصره موضحًا لنا فيها مظاهر تلك الثورة وأسبابها وشارحًا سبل العودة إلى الاستقرار في بلاد يحلم أهلها دائمًا – كما يحلم كل أهل

(١) انظر كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١١٥ وما بعدها.

الأرض - بالعدالة والمساواة. فلقد أوضح أيبوور في هذا الوصف الدقيق لمظاهر الثورة التي أطاحت بكل شيء وانقلبت في ظلها أوضاع البلاد رأسًا على عقب، أوضح أن غياب العدالة هو السبب الرئيسي للثورة، فضلًا عن انشغال الملك بتأمين حدود الدولة متناسيًا ما كان يحدث داخل البلاد من انعدام للأمن والاستقرار وكل مظاهر الظلم والتعدي على الحقوق التي كانت سائدة في عصره.

وإذا ما تركنا الفكر الشرقي القديم وانتقلنا إلى الفكر اليوناني لم نجد فيه ما يشير إلى ذلك الرصد لظاهرة الثورة وإن تحدث فيه بعض المفكرين عن ضرورة التغيير على الصعيد السياسي حرصا منهم على مجارات التمردات الشعبية التي كانت تطالب بالمزيد من الحقوق السياسية وضرورة الانتقال من الحكومات الارستقراطية التقليدية التي يتوارث فيها أبناء الطبقة الارستقراطية من أصحاب الملكيات الزراعية الكبرى الحكم جيلًا بعد جيل، إلى الديمقراطية التي تتيح للجميع المشاركة السياسية كما تتيح تداول السلطة بين أفراد الشعب.

وقد كان أفلاطون رغم مثاليته السياسية ورغم أنه ركز في محاوراته على رسم معالم دولة مثالية يحكمها الفيلسوف في «الجمهورية» أو يحكمها القانون في «القوانين»، أقول رغم تلك المثالية إلا إنه أدرك أن ثمة تغيرا لابد سيطرأ على هذه الحكومات المثالية يؤدي إلى فسادها وتغير المثل الأعلى لدى حكامها ومن ثم قدم لنا رؤيته في التحول من الحكومة المثالية، حكومة الفلاسفة إلى حكومة الارستقراطية الحربية ثم إلى حكومة الأوليجاركية، حكومة الأغنياء الطماعين، إلى حكومة الديمقراطية التي تتحول هي الأخرى إلى حكومة الطغيان[1].

وفي هذا الإدراك للتحول في النظم السياسية للحكم عند أفلاطون، إدراك لأن ثمة تغيرات تحدث في المجتمع تؤدي حتما إلى تمردات واضطرابات على الحكومة القائمة مما يدعو إلى التحول إلى نظام جديد للحكم يعبر عن طموحات الشعب في البداية، ثم ما يلبث أن ينقلب إلى صورة من صور الحكم الفاسد الذي يستوجب التغيير وهكذا.. لكن أفلاطون لم يشغله كثيرا الحديث عن هذه التمردات وتلك الاضطرابات من جانب الشعب، بقدر

---

(١) انظر كتابنا: تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية بالقاهرة، ص٥٧-٦٠.

ما شغله ما يحدث من تغير في شكل الحكومة ولدى أفرادها. وما ذلك إلا لأن أفلاطون كان مشغولًا دائمًا بالحديث عن الصفوة الحاكمة وأحوالها ولم يكن مشغولًا في معظم الأحيان بما يحدث في الواقع السياسي، إنه فيلسوف يشغله الحكام وفسادهم دون أن يشغله ما يترتب على هذا الفساد بين طبقات الشعب، دون أن يشغله السؤال عن: هل التغيير في نظم الحكم كان بفعل الشعب أم كان بفعل تغير مزاج الحكام؟! لقد كان أفلاطون أميل إلى الاعتقاد بأن التغيير من نظام للحكم إلى نظام آخر إنما ينتج من تغير المثل الأعلى لدى الحكام أكثر من كونه رد فعل للغضب الشعبي أو الثورات الشعبية.

ثانيًا: الرؤية العامة لأرسطو في السياسة والثورة

أما أرسطو فقد كان صاحب رؤية مختلفة على الصعيد الفلسفي وعلى الصعيد السياسي العام. لقد كانت رؤية أرسطو الفلسفية العامة رؤية تمزج الواقع بالمثال. رؤية تنشغل بقراءة الواقع بقدر انشغالها برسم ما ينبغي أن يكون عليه الحال. وهذا ما ميز فلسفة أرسطو السياسية على وجه الخصوص، فقد أطلع أرسطو على دساتير ١٥٨ دولة مدينة[1] وعرف أحوالها ونظمها السياسية قبل أن يكتب كتابه الشهير «السياسة». ولذلك نجده في هذا الكتاب يمتلك مادة غزيرة من المعلومات السياسية التي مكنته من تقديم فلسفة سياسية تمزج الواقعي بالمثالي، ولا تتحدث على ما ينبغي أن يكون إلا من خلال ما هو كائن في الواقع من ظواهر سياسية تحتاج للرصد ومعرفة العلل والنتائج. لقد قدم لنا في هذا الكتاب دراسة لظواهر سياسية عديدة بدا فيها غزارة المعلومات وكثرة ما يمتلكه عليها من أمثله ومواقف تؤكد وجهة نظره سواء في تحليله لهذه الظواهر أو في معالجته لما يترتب عليها من مشكلات تحتاج لحل.

وكان من أبرز هذه الظواهر التي عالجها ولم يسبقه إليها أحد من فلاسفة السياسة ظاهرة «الثورات» في المجتمع السياسي.

---

(١) عرض أرسطو لهذه الدساتير في كتابه «النظم السياسية» الذي فقد وإن كان قد اكتشف الجزء الخاص بدستور آثينا على ورق بردي في مصر عام ١٨٩٠م، وقام د. طه حسين بنقله إلى اللغة العربية تحت عنوان «نظام الآثينيين».

لقد خصص أرسطو الكتاب الثامن[١] والأخير من كتاب السياسة بكامله لدراسة هذه الظاهرة التي قد تواجه أي صنف من أصناف الحكومة مقسمًا حديثه إلى جزئين؛ الأول امتد من الباب الأول حتى الكتاب السادس وتحدث فيه عن علل الثورات المختلفة في ظل نظم الحكم المختلفة، والثاني عن علاج هذه الظاهرة ووسائل تلافيها في ظل نظم الحكم المختلفة أيضًا وامتد حديثه عن ذلك من الباب السابع حتى الباب التاسع بينما خصص الباب الأخير من هذا الكتاب لنقد نظرية أفلاطون عن الثورة وبين الأخطاء التي وقع فيها نتيجة إيجازه الشديد للكلام في هذه الظاهرة المهمة.

ثالثًا: أسباب الثورات عند أرسطو

لقد بدأ أرسطو بعرض العلة العامة الثورات في ظل معظم نظم الحكم، وهي تلك العلة السياسية؛ إذ أن كل المذاهب السياسية في رأي أرسطو تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين وهذا ما عرفه أرسطو في فلسفته الأخلاقية بالعدالة الهندسية (التوزيعية)، إلا أن هذه المذاهب تحيد عنها حين التطبيق؛ فالديماجوجية (أي الديمقراطية الفاسدة) تتولد دائمًا على التقريب مما يدعى من تقرير مساواة مطلقة وعامة لم تكن واقعية إلا من بعض الوجوه. ولأن الجميع متساوون في الحرية السياسية فقد ظنوا أنه كان يجب أن يكونوا كذلك على وجه الإطلاق، والأوليجارشيه تتولد مما قد ادعى من تقرير لا مساواة مطلقة وعامة لم تكن واقعية إلا في بعض النقاط لأن الكل وهم ليسوا لا متساوين إلا في الثروة قد افترضوا أنه كان يجب أن يكونوا غير متساوين في كل شيء وبلا حدود[٢].

وبالطبع فهؤلاء وأولئك في ظل هذين النظامين السياسيين وأشباههما يثورون إما طلبًا للمساواة كما تصوروها وإما طلبًا للامساواة كما تصوروها.

---

(١) هذا هو «الكتاب الثامن» في ترجمة سانتهلير التي اعتمد عليها أحمد لطفي السيد في الترجمة العربية فقط، أما في الترجمات والنشرات الأخرى فهو «الكتاب الخامس». وقد استند سانتهلير في وضعه لهذا الكتاب في موضعه الجديد على الفقرة الأولى من الباب الأول منه. (انظر: أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩)، (ك٨-ب١) وهامش ص٣٨٦ من الترجمة العربية).

(٢) أرسطو طاليس: نفس المصدر السابق (ك٨-ب١-ف٢) الترجمة العربية ص٣٨٦-٣٨٧.

وأرسطو يعلق على ذلك بعبارة تحتاج للكثير من التأمل من قبل رجال السياسة بأنه «إذا لم يحصل الناس في أمر السلطة السياسية على كل ما يظنون باطلًا أنهم إياه مستحقون فزعوا إلى ثورة»[١].

إن سعي الناس لتغيير أي نظام سياسي ربما يكون ناتجًا عن فهم خاطئ لمعنى المساواة التي يتيحها الدستور الذي تحكم الحكومة بمقتضاه وربما يكون في الوقت ذاته ناتجًا وهذا هو الأهم عن فشل هذه الحكومة في إيضاح هذا المبدأ السياسي الذي تقوم عليه للمحكومين والتزام أفرادها أنفسهم به.

إن الثورات على وجه العموم ترد في عللها العامة حسب تعبير أرسطو إلى أمور ثلاثة هي: الاستعداد النفسي لأولئك الذين يثورون، وغرض الثورة، وثالثًا الظروف التي تجلب الاضطراب والشقاق بين المواطنين[٢].

وفيما يخص ما يهيء النفوس للثورة فهذا هو ما أشرنا إليه؛ إذ يثور المواطنون تارة بسبب الرغبة في المساواة متى رأووا أنفسهم مع أنهم متساوون على ما يزعمون مضحى بهم لضروب من الامتياز، وتارة بسبب الرغبة في اللامساواة وفي السلطة السياسيين عندما لا يكون لهم من الحقوق أكثر مما للآخرين أو أقل على رغم ما يفترضون لأنفسهم من الفضل[٣]. وهناك الكثير من العلل الأخرى للتمرد أو للثورة منها مثلا:

١- وقاحة وشراهة الحكام حينما يثرون على حساب الأفراد والجمهور مما يجعل الناس يشعرون بالإهانة والظلم فيثورون[٤].

٢- الخوف الذي قد يكون سببًا للفتنة والاضطراب حينما يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما يحس المواطنون أنهم ستحل بهم كارثة من قبل الحكام فيثورون قبل أن تحل بهم تلك الكارثة[٥].

---

(١) نفسه (ف٣)، ص٣٨٧.
(٢) نفسه (ك٨-ب٢-ف١)، ص٣٩٠.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه (ف٤)، ص٣٩١.
(٥) نفسه (ف٥)، ص٣٩٢.

٣- الاحتقار الذي قد يتولد عنه أيضًا الفتن والأعمال الثورية؛ ففي ظل الأوليجارشية تثور الأكثرية حينما يخشون أنهم أبعدوا عن كل وظيفة عامة مهمة بحجة أنها تفوق قدراتهم وفي الديمقراطية قد يثور الأغنياء احتقارًا للعربدة الشعبية والفوضى[1].

٤- النمو غير المتناسب لبعض الطبقات قد يسبب الإنقلابات السياسية؛ فالشأن في الدولة كما في الجسم يجب أن تنمو الأجزاء فيه بتناسب معين حتى يظل اتساق الأعضاء والجسم قائمًا. هكذا الحال في الجسم السياسي للدولة فهو يتألف من أجزاء أو طبقات قد ينمو بعضها فجأة وفي الخفاء نموًا غير متناسب مع هذا التناسب المفروض في الجسم السياسي للدولة. ومن ثم تحدث الاضطرابات من قبل هذه الطبقة التي نمت فجأة مثل طبقة الفقراء في الديمقراطيات والجمهوريات[2].

٥- اختلاف الأصول التي تتكون منها الدولة يمكن أن يكون سببًا من أسباب الثورات وذلك حتى يتم اختلاط تلك السلالات وانصهارها في مركب واحد؛ لأن الدولة على حد تعبير أرسطو لا يمكن أن تتألف من أي شعب اتفق، كما أنها لا تتألف في أي ظرف اتفق[3]. ومن ثم فاختلاف أصول وأنساب الناس داخل الدولة يظل عاملاً من عوامل القلق والاضطراب والتمرد حتى تنصهر هذه السلالات ويختلط بعضها بالبعض.

٦- يمكن أن تقع الثورات نتيجة تغييرات بسيطة لبعض القوانين فهذه التعديلات التي تتم دون أن يشعر بها أحد قد تسبب التمرد والثورة[4]. كما أن الاختلاف على الوضع التخطيطي للمدينة وتوزيع الأراضي في الدولة قد يكون سببًا في حركات تمرد وثورات. وعادة ما يكون ذلك حينما يتم توزيع الأراضي بشكل يمنع من أن تكون للمدينة (أو للدولة) وحدة حقيقية[5].

---

(١) نفسه (ف٦)، ص٣٩٢.
(٢) نفسه (ف٧)، ص٣٩٣.
(٣) نفسه (ف١٠)، ص٣٩٤-٣٩٥.
(٤) نفسه (ف٩)، ص٣٩٤.
(٥) نفسه (ف١٢)، ص٣٩٥.

وإذا كانت تلك هي الأسباب العامة للثورات في ظل أي نظام من نظم الحكم فقد تحدث الثورات لعلل معينة في ظل نظم معينة للحكم وهي لاتخرج عن كونها روافد أو صور مستمدة من هذه العلل والأسباب العامة التي أوردناها وقد بدا ذلك مما عرض أرسطو في البابين الخامس والسادس حيث حلل تفاصيل تلك العلل العامة بالنسبة لنظامين من نظم الحكم هما الأوليجارشيه والأرستقراطية ليتأكد أمامنا صدق التحليل العام لأسباب وعلل الثورات.

رابعًا: كيفية تجنب الثورات:

بقدر ما كان أرسطو ناجحًا إلى حد بعيد في إدراك العلل المختلفة للثورات، بقدر ما نجح في بلورة روشتة العلاج الناجحة لتلك العلل والأمراض التي تسبب الثورات وهذه الوسائل التي تحفظ الدولة وتجنبها الدمار والثورات يمكن تعدادها باختصار فيما يلي:

١- الحفاظ على القانون والالتزام به في كل صغيرة وكل كبيرة من شئون الدولة؛ ففي جميع الدول حسنة النظام أول ما يجب اصطناعه من عناية هو ألا يخالف القانون في أي شيء كان، وأن يحترس بأشد ما يكون من أن يصاب القانون بأي أذى مهما ضعف. إن تعدي حدود القانون يلغم الدولة من حيث لا تشعر كما أن النفقات الصغيرة متى تكررت انتهت إلى محق الثروات[١].

٢- الاعتدال في ممارسة السلطة ومراعاة العدالة في توزيع الوظائف والالتزام بمدد معينة لهذه الوظائف حتى لا يساء استخدامها وذلك من خلال تشريعات محددة أو أي وسيلة أخرى فعالة، وضمان عدم تبديد أموال الدولة[٢]. وكل ذلك لا يتم إلا بمراعاة أن مباشرة المناصب العليا تقتضي من أولئك الذين يشغلونها صفات ثلاثا: الأول استمساك مخلص بالدستور والثانية كفاية عظمى لتصريف الشئون والثالثة فضيلة وعدل مناسبان[٣].

---

(١) نفسه (ب٧-ف٢)، ص٤١٥.

(٢) انظر: نفس المصدر (ك٨-ب٨) (ف ٤ حتى ف١٣)، ص٤١٦-٤٢٠.

(٣) نفس المصدر (ف١٤)، ص٤٢١.

ولا شك أن هذه الأمور جميعًا تدخل في إطار إدراك الوسط العدل بالنسبة للوظائف والموظفين والإدارة العامة للدولة فالمطلوب مما سبق هو الاعتدال والقياس العادل في تطبيق المبدأ الذي يرتكز عليه أي شكل من أشكال الحكومة[١]. وألا يساء استخدام السلطة تحت أي مسمى ولتحقيق أي غرض شخصي مهما كان.

٣- وجود نظام تربوي مطابق لدستور الدولة، وتلك نقطة في غاية الأهمية من وجهة نظر أرسطو بالنسبة لاستقرار الدول حيث أن "أنفع القوانين - حسب تعبيره - تصير لغوًا إذا كانت الأخلاق والتربية لا تطابق المبادئ السياسية الديمقراطية في الديمقراطية والأوليجارشية لأنه ينبغي أن يعلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن حسن السلوك فالدولة عينها تشاطر في هذا الإخلال بالنظام[٢]. ولقد سبق أرسطو بهذا المبدأ كل النظم السياسية الحديثة التي اتخذت بالفعل من نظامها التربوي أداة للاستقرار السياسي نظرًا لأنها تربي وتعلم النشء المبادئ السياسية التي تقوم عليه وتغرس فيهم احترام هذه المبادئ.

على أي حال، فإن مراعاة أي نظام سياسي لهذه المبادئ الثلاثة كفيل بأن يحفظ له الاستقرار ولحكومته ودستوره الدوام ويجنبه الاضطرابات والقلاقل والثور ت.

خامسًا: نظرية الثورة الأرسطية وثورات الربيع العربي

ولعل سائل يسأل ماذا لو طبقنا هذه النظرية الأرسطية للثورة وأسبابها وكيفية تلافيها على ثورات الربيع العربي؟!

ولهذا السائل أقول إن نظرية أرسطو في أسباب الثورات تكاد تنطبق في جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية على الواقع العربي في الدول التي قامت بها الثورات العربية (مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا). ولاشك أن النظم السياسية والحكومات في

---

(١) انظر: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٥، ص٨٦.

(٢) أرسطو: نفس المصدر السابق (ك٨-ب٧-ف٢٠)، ص٤٢٣.

هذه الدول العربية كانت تخالف بشكل واضح وصريح المبدأ السياسي الذي قامت عليه؛ فكلها حكومات استبدت بشعوبها ولم يتمتع الأفراد في ظلها بالحقوق السياسية المشروعة في ظل أي نظام جمهوري متعارف عليه؛ ففي مصر وسوريا وليبيا واليمن عانت الشعوب من حكامها الذين أهلوا شعوبهم - رغم أنوفهم - للتوريث إذ تم التوريث في سوريا وكان على وشك أن يتم في الدول الثلاث الأولى فكادت تحول هذه النظم السياسية نظام الحكم إلى النظام الملكي بدلًا من كونه نظاما جمهوريا ديمقراطيا في الأساس، فضلًا عن قصر المشاركة السياسية على طبقة معينة وثيقة الصلة بالحاكم وحكومته، وهذه الطبقة هي ذاتها التي تستغل نفوذها السياسي لتسيطر على اقتصاديات هذه البلدان بشكل كدس الثروة في يدها دون بقية الطبقات ولم يختلف الوضع في تونس في هذه الحالة الاقتصادية عن مثيلاتها في الدول العربية الأخرى إذ تكدست الثروة في يد الطغمة الحاكمة دون بقية أفراد الشعب. لقد عانت هذه الشعوب من غياب العدالة بكافة أشكالها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كما عانت هذه الشعوب من شدة الاستبداد والتسلط الأمني. ورغم أن أرسطو لم يشر إلى هذه الأسباب الاستبدادية المتعلقة بالدول التي تحكم بوليسيا ربما لأنه لم يعاصر مثل هذه النظم السياسية البوليسية لكنه أشار إلى ذلك ضمنا حينما أشار إلى الاستبداد السياسي وإلى الخوف والاحتقار كمسببات للثورة بعد إشارته إلى النمو غير المتناسب لبعض الطبقات داخل الدولة وكذلك إلى وقاحة وشراهة الحكام الذين يثرون على حساب الشعب.

وإن كانت مسألة اختلاف الأصول الجنسية وعدم انصهار السلالات لم تكن واردة ضمن أسباب الثورات العربية لأن هذه الشعوب تنتمي إلى أصل جنسي واحد وتعتز بقيمها السلالية والأسرية.

وإذا كان ذلك يتعلق بأسباب الثورات عند أرسطو ومدى انطباقها على ثورات الربيع العربي، فإن إمكانية تلافي هذه الثورات مستقبلًا مرهون بما قاله أرسطو، حيث ينبغي أن تعي النظم الحاكمة في العالم العربي الحالية والمستقبلية التي ستفرزها المجتمعات السياسية في بلدان الثورات العربية عبر الانتخابات الحرة المباشرة التي تنظمها دساتير جديدة تقوم على المساواة والديمقراطية ومراعاة الحقوق وتداول السلطة ..إلخ، ينبغي أن تعي أن الحفاظ على استقرارها وضمان إعادة انتخابها مرهون بهذه العوامل الثلاثة التي حددها أرسطو:

١- الحفاظ على القانون والالتزام به في كل صغيرة وكبيرة من قبل أفراد هذه الحكومات مما يعني الحفاظ على المبدأ السياسي الذي تقوم عليه النظم السياسية التي أفرزتها ووفقًا لدستور البلاد والقوانين الناتجة عنه.

٢- الاعتدال في ممارسة السلطة ومراعاة العدالة في توزيع الوظائف والالتزام بكافة القوانين المنظمة لذلك ومراعاة الشفافية والوضوح في هذا الصدد حتى يشعر المواطنون بالثقة في حكوماتهم.

٣- الاهتمام بتربية وتعليم الأجيال الجديدة وفقًا لقيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة السياسية، والحرص على أن يكون التعليم مسألة ضرورية لكل أبناء الدولة بصرف النظر عن طبقاتهم ودخولهم.

وللحق فإن مراعاة هذه العوامل الثلاثة فقط والحرص عليها هو ما يمكن أن يجنب أي نظام سياسي في أي دولة أي ثورة أو تمرد عليه من قبل شعبه فهل يعي حكامنا الجدد ذلك أم سيظلوا يسيرون على نهج أسلافهم وفي غيهم يعمهون؟!

ثانيا: الثورة في الفكر الإسلامي

الفقه السياسي الإسلامي:
من فقه الطاعة والخضوع إلى فقه الثورة والخروج

د. مجدي عزالدين حسن(*)

مقدمة

في اللغة العربية، كلمة (الفقه) تعني الفهم العميق، ومطلق الفهم، وفهم غرض المتكلم من كلامه. وجولة سريعة في القواميس والمعاجم اللغوية العربية تجعلنا نلاحظ الرابط المعنوي ما بين الفقه والفهم: ففي الصحاح: الفقه الفهم، وفي القاموس المحيط: الفقه العلم بالشيء والفهم له، وفي المصباح المنير: الفقه فهم الشيء. وقد وردت كلمة الفقه كثيرًا في القرآن الكريم(1). أما الاصطلاح الشرعي لها: معرفة الأحكام الشرعية العملية- التي تتعلق بأفعال العباد- المستنبطة من أدلة التشريع الإسلامي التي أصلها الكتاب والسنة.

نحن نصدر في فهمنا للفقه الإسلامي من منظور يرى فيه اجتهادًا بشريًا- ليس إلا- في إدراك الأحكام المنزلة، وفي وصل تلك الأحكام بأحوال المسلمين في كل عصر من العصور، وعلى ذلك فإن (فقه) الفقيه هو في محصلة التحليل النهائي ليس سوى (فهم) بشري وفقه إنساني يحتمل القبول والرفض، الصواب والخطأ، الحذف والإضافة، التعديل والتحوير، التبديل والتغيير، بكلمة واحدة يحتمل النقد. وهو المعنى عينه الذي يؤكده مفكر إسلامي معاصر

(*) الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة النيلين - الخرطوم/ جوال: ٠٠٢٤٩٩١١٨٧٠٢٠٣/ بريد إلكتروني: izeldinn@yahoo.com.

(1) منها مثلًا: قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ [الإسراء: ٤٦]، ونصيحة شعيب عليه السلام لقومه الذين يغشون في الموازين، وردهم عليه: ﴿ قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ ﴾ [هود: ٩١]: أي لا نفهم ما تقول، وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴾ [الأنعام: ٦٥].

بقوله: «الفقه هو كسب المسلمين في فهم الإسلام وتطبيقه وتنزيله في كل واقع معين، ولا حظ له من الخلود، لا سيما أن أطر الحياة وظروفها قد تبدلت بابتلاءات التاريخ»[١] وعلى ذلك، فإن مدونة الفقه السياسي الإسلامي ما هي إلا تعبير عن (فهم) فقهاء المسلمين في مرحلة تاريخية ما للنص الديني الإسلامي، ومحاولة تنزيل هذا الفهم وتطبيقه على واقع المسلمين، مستنبطين بذلك لمجموعة من الأحكام الشرعية التي تتناول أحكام سياسية متعلقة بالحكم وإدارة الدولة. وعلى ذلك بوسعنا النظر إلى الفقه السياسي الإسلامي بوصفه منظومة من الأحكام والمبادئ التي على أساسها يقوم البناء النظري لنظام الحكم في الإسلام.

موضوع هذه الورقة البحثية يتعلق في الأساس بفقه (الفقه السياسي الإسلامي) أي بـ(فهم) الطريقة التي يفكر بها العقل الفقهي السياسي الإسلامي وتحديدًا فيما يختص بموضوعة (الثورة). وطرح التساؤل بصدد صيغة التفكير هذه: وإلى أي مدى قد أسهمت فعليًا - سلبًا أو إيجابًا - في الثوران العربي المعاصر؟ سواء من خلال إضفاء الشرعية الدينية عليه أو خلعها منه. وهل ثمة أي دور مارسه فقهاء اليوم - سلبًا كان أو إيجابًا - في ظل الثورات العربية المعاصرة؟ وما هو موقف الفقه السياسي الإسلامي اتجاه مستقبل البلدان التي ما زالت تحت هيمنة الأنظمة الشمولية؟ واتجاه تطلعات الشعوب العربية إلى الحريات وحقوق الإنسان؟ أم أن التراث الذي خلفه لنا الفقه السياسي الإسلامي لا يدعم إلا إيديولوجيا التراجع والتضييق على الحريات؟ وما الموقف من التطورات الجديدة في الوطن العربي وهل يدعم الفقه التغيير والحراك الثوري؟ وما هي الرؤى الفاعلة التي يمكن أن يمدنا بها الفقه السياسي الإسلامي فيما يخص الحراك الثوري في البلدان العربية؟ هل استطاع الفقه السياسي الإسلامي طوال تاريخه الطويل أن ينتج لنا أو يساعد في بلورة خطاب سياسي حديث في المسألة السياسية بعامة ونقد الاستبداد السياسي بخاصة؟ أم أنه لم يراوح مكانه القديم؟ وأخيرًا: هل نلمس حاجة ضرورية للتجديد في الطرح والمعالجة والرؤية؟ هل يجب القطع مع ما كُتب سابقًا؟ هل ثمة مساهمة أنجزها الفقه السياسي الإسلامي في الماضي يمكن

(١) حسن الترابي، في الفقه السياسي مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠١٠م، ص٨٥.

استلهامها وعدها تراثًا لنا في مواصلة الاجتهاد في قضايا الثورة والديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان؟

بادئ ذي بدء، قدم الفقه السياسي الإسلامي خلال مسيرته التاريخية مجموعة من المبادئ والمعايير التي أسهمت في تشكيل الثقافة السياسية للمجتمعات العربية عبر التاريخ، والتي شيدت بناءًا على هذه المبادئ تصوراتها ومعتقداتها وقيمها فيما يتعلق بالحياة السياسية العربية، وبظاهرة السلطة وبالنظام السياسي وبالصيغة التنظيمية للعلاقة التي تجمع بين الحاكم والمحكومين وبالكيفية التي (يفسر) بها المحكومين الدور المنوط بالحاكم القيام به..الخ. وهو الأمر الذي يعني أن الفقه السياسي الإسلامي يمثل أحد أهم محددات النظرة العربية الإسلامية والتي بموجبه تتحدد طرائق تفكيرها وآليات عملها ومنهجيات تناولها لكثير من القضايا المتصلة بواقع العملية السياسية في العالم العربي الإسلامي.

تأسيسًا على ما سبق، تهدف هذه الورقة البحثية إلى تفحص تلك المبادئ والمعايير التي قدمها لنا (فقه السياسة الشرعية) وطوّر على أساسها العقل الفقهي السياسي الإسلامي مقولاته ومفاهيمه ورؤاه، ومعرفة إلى أي مدى يمكن أن يُسهم الفقه السياسي الإسلامي سلبًا أو إيجابًا في دعم الانتفاضات الجماهيرية والثورات الشعبية وفي دعم الجهود الرامية إلى محاربة الظلم والطغيان واستبداد الأنظمة العربية الحاكمة. إن اهتمامنا في هذه الورقة البحثية إنما هو موجه بالدرجة الأولى إلى إبراز المعوقات على صعيد طرائق تفكيرنا المكتسبة ـ وتحديدًا بواسطة العقل الفقهي الإسلامي ـ والتي تحول دون إنجاز التحول الثوري المنشود نحو الديمقراطية. فمن دون تجاوز هذه المعوقات لن يكون بمقدور الفقه السياسي الإسلامي التجذير للثورة فكرًا وممارسةً.

المطلب البحثي أعلاه، مواجه بعقبة منهجية تتمثل من وجهة نظرنا في أنه ليس من المقدور وليس من الاستطاعة بمكان الإدعاء والتحدث عن منتوج فقهي إسلامي واحد وموحد فيما يختص بالمسألة السياسية وتحديدًا الموقف من الثورة، وبدلًا من التجانس والتشابه نُواجه بالتباين والاختلاف. وفي سبيل تجاوز هذه العقبة، لم تركز الورقة البحثية إلا على المنتوج الفقهي السني فيما يختص بموضوعة الثورة، واهتمت بالأساس بتفحص

طرائق النظر الفقهية عند أهل السنة والجماعة والتي أُستخدمت في بلورة منتوج فقهي فيما يختص بمسألتنا السياسية. وبالتالي مدار اهتمام البحث هنا ليس بالمضمون الأيديولوجي للفقه السياسي الإسلامي وإنما بالأحرى بطرق الإنتاج وطرائق التفكير التي تم توظيفها ـ من قبل المؤسسة الفقهية الإسلامية السنية على مرّ التاريخ ـ في عملية إنتاج تلك المضامين الأيديولوجية والانسقة الفقهية. الأمر الذي يعكس لنا بالدرجة الأولى طرائق النظر الفقهية وما يعتريها من تغيير، ويمكن التعبير عن هذا الهم المنهجي بالسؤال التالي: هل غير الفقه السياسي الإسلامي من أدوات فهمه وطرائق تفكيره وأساليب تأويله في عملية تعاطيه سواء أكان مع النص الديني الإسلامي أو مع واقع المسلمين وما يستجد فيه من قضايا ومشكلات؟ أم ما زالت عقلية (فقه السياسة الشرعية) القديمة بنفس أدواتها ومفاهيمها ورؤاها تسيطر على هذا الحقل المعرفي رغم تقادم العصور؟

أولًا: فقه الطاعة والخضوع

قديمًا مثل مذهب أهل السنة والجماعة التيار المحافظ الموالي والمعبر عن أشواق السلطة ومصالحها، وهو بذلك يكون التيار الرسمي للدولة المسلمة آنذاك، وتتكون قاعدته العريضة من جماهير المسلمين الذين كانوا يوالون الحكام رهبة أو رغبة، خوفًا أو طمعًا. ومن المعلوم أن (السياسة الشرعية) لم تكن في نظر القدماء علمًا مستقلًا بذاته وإنما كانت مبحث من مباحث علم الفقه الإسلامي. وقد مثل فقه السياسة الشرعية في العصر الوسيط لحظة التأسيس الأولى للفقه السياسي الإسلامي، وقد تناول فقه السياسية الشرعية جملة من القضايا والمشكلات، مثل: وجوب تنصيب الإمام، والاختلاف في وجوب الإمامة: هل تجب بالعقل أم بالشرع؟ شروط الإمامة: ما هي الشروط التي يجب توفرها في الإمام؟ شرط القرشية: الخلاف الفقهي حول نسب الحاكم وهل يكون بالضرورة قرشيًا أم أنه الأكفأ بغض النظر عن نسبه. أسلوب اختيار الحاكم، وواجباته وحقوقه، الشورى: الخلاف حول كنه الشورى، وهل هي معلمة أم ملزمة للحاكم؟ هل يجوز للرعية (المسلمين) أن تنزع البيعة من الحاكم أو تعزله؟ متى وكيف يكون عزل الحاكم؟ وكيفية محاسبتهم للحاكم؟ مسألة البيعة: الاختلاف حول هل تكون البيعة من أهل الحل والعقد ـ نيابة عن جميع

المسلمين - لمن يرونه صالحًا للإمامة؟ أم تكون من عامة المسلمين مباشرةً؟ وهل يشترط رضا أهل الحل والعقد عند استخلاف الإمام لغيره من بعده؟.. إلخ.

والقراءة الفاحصة للقضايا والمشكلات التي أهتم الفقه السياسي الإسلامي بمعالجتها طوال تاريخه الطويل، تبين أن النفس الغالب على الثقافية الفقهية الإسلامية عبر الحقب التاريخية المختلفة هو التشريع للدولة السلطانية وللملك القهري. وعلى ذلك فقد جعل الفقه السياسي الإسلامي بؤرة اهتمامه وتركيزه منصبة على التقنين والتشريع لسلطة الخليفة وفي المقابل عمل على إهمال الدور الحيوي المنوط بالأمة في عملية تدبير شؤونها بما فيه حقها في اختيار من يحكمها وحقها في عزله والخروج عليه إن أرادت ذلك.

وإذا نظرنا إلى فقه السياسة الشرعية من خلال ثنائية (السلطان/ الأمة) نجده قد أعطى الأولوية والأهمية للطرف الأول(السلطان) بينما تم تهميش الطرف الثاني(الأمة) وتغييبه لصالح توطيد دعائم سلطة الأول. وفي ظل سلطة الملك القهري المستبد كان لا بد من سيادة الفقه السلطاني الذي يصبغ الشرعية الدينية لحكام لا شرعيين اغتصبوا حق السيادة من الأمة قهرًا وقوة، ليصبح اللا شرعي شرعيًا، وكان لا بد من فقه يوجب على الأمة طاعة حكامها ويضمن خضوعها لحكمهم الجبري والصبر على جورهم وظلمهم وفسقهم! باختصار كان لابد من فقه (الطاعة والخضوع) الذي يضمن لهم إحكام سيطرتهم على الأمة وبالتالي استمرارية ملكهم وحكمهم. ويقوم فقه الطاعة والخضوع على مجموعة من المبادئ الأساسية التي تشكل الأساس النظري الراسخ الذي على أساسه تشيّدت المضامين والأنسقة الفقهية السنية المتعددة، وهي وإن تباينت على مستوى التخريج النهائي لأفكارها إلا أنها انطلقت من ذات المبادئ والأسس والتي جملناها في سبعة مبادئ رئيسية.

١- مبدأ طاعة ولي الأمر:

يعتبر مبدأ السمع والطاعة لولاة الأمر من المسلمين من الأصول المجمع على وجوبها عند أهل السنة والجماعة، حتى وإن جاروا وفسقوا وظلموا وفجروا. ويستدلون على وجوب الطاعة لأولى الأمر بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ

تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩] وعند الإمام النووي «المراد بأولى الأمر من أوجب الله طاعته من الولاة والأمراء، هذا قول جماهير السلف والخلف من المفسرين والفقهاء وغيرهم»[1] وعند ابن تيمية: «أولوا الأمر صنفان الأمراء والعلماء»[2] أي الفقهاء.

ويستدل أهل السنة والجماعة على وجوب هذا المبدأ بمجموعة من أحاديث الرسول ﷺ منها: ما رواه البخاري: حدثنا مسدد حدثنا يحيي بن سعيد عن عبيد الله حدثني نافع عن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[3] وفي الحديث الذي رواه مسلم: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس» قال حذيفة: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فأسمع وأطع»[4]

وأورد البخاري في صحيحه حديث أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني»[5] ويورد أيضًا في باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية: عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن استُعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»[6]

وعن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «السمعُ والطاعةُ على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يُؤمر بمعصيةٍ فإذا أُمر بمعصيةٍ فلا سمع ولا طاعة»[7]

---

(١) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء ١٢، المطبعة المصرية، ص٢٢٣.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: على بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة، د.ت، ص٢٢٨.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم (٦٧٢٥).

(٤) صحيح مسلم، باب: يُصبر على أذاهم وتؤدى حقوقهم، رقم (١٨٤٧).

(٥) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المجلد الثالث، مكتبة مصر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩] رقم:٩٣/٧١٣٧.

(٦) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: ٩٣/٧١٤٢ .

(٧) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: ٩٣/٧١٤٤.

وفي الأحكام السلطانية للماوردي: « فرض الله علينا طاعة أولى الأمر فينا وهم الأئمة المتآمرون علينا. وروى هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «سيليكم بعدي ولاة فيليكم البر ببره، ويليكم الفاجر بفجوره، فأسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم»[١] ويصل هذا المبدأ إلى أقصى مدى يمكن أن يبلغه مع الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) الذي رأى «إن الطاعة المشروطة في حق الخلق لقيام شوكة الإمام لا تزيد على الطاعة المشروطة على الأرقاء والعبيد في حق ساداتهم، ولا على الطاعة المفروضة على المكلفين لله ورسوله ... وما من شخص يقدر مخالفته في أمر من الأمور إلا وهو بعينه إذا انتهى إلى العتبة الشريفة[٢]. صفع على الأرض خاضعًا وعفّر خده في التراب متواضعًا، ووقف وقوف أذل العبيد على بابه، وانتهض ماثلًا على رجليه عند سماع خطابه، ...، فأية طاعة في عالم الله تزيد عن هذه الطاعة! وأية شوكة في الدنيا تقابل هذه الشوكة!»[٣]

٢- القرشية كشرط من شروط الإمامة:

رأت المؤسسة الفقهية السنية أن خليفة المسلمين يجب أن يكون من قبيلة قريش، وقد تحدث الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية عن شروط الإمامة، وكان شرط القرشية هو الشرط السابع الذي أورده، بقوله: «النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه... لأن أبا بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي ﷺ: «الأئمة من قريش». فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا (منا أمير ومنكم أمير) تسليما لروايته وتصديقا لخبره ورضوا بقوله: (نحن الأمراء وأنتم الوزراء)... وليس مع هذا النص المسلم به شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له»[٤]

---

(١) على بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، ص٦.

(٢) يقصد الخليفة العباسي أحمد المستظهر بالله.

(٣) أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، راجعه: محمد على القطب، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١م، ص١٦٤.

(٤) على بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق الذكر، ص٧.

وأورد البخاري في صحيحه: كان محمد بن جبير بن مُطعم يُحدّثُ أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفدٍ من قريش أن عبد الله بن عمرو يُحدّثُ أنه سيكون ملك من قحطان فغضب فقام فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالًا منكم يُحدّثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثرُ عن رسول الله ﷺ وأولئك جُهّالكم فإياكم والأماني التي تُضلُّ أهلها فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقولُ: **«إنّ هذا الأمر في قريشٍ لا يُعاديهم أحد إلا كبّهُ اللهُ في النار على وجهه ما أقاموا الدين»**[١] وأيضًا، يأتي في ذات السياق حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ: **«لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»**[٢]

ويعلق فرج فودة على شرط القرشية، بقوله: «نصطدم بشرط غريب، تذكره كثير من كتب الفقه، وهو أن يكون (قرشيًا)، وقد تتعجب من أن ينادي البعض بهذا الشرط باسم الإسلام، الذي يتساوى الناس أمامه (كأسنان المشط)، والذي لا يعطي فضلًا لعربي على عجمي إلا بالتقوى، وقد يتبادر إلى ذهنك خاطر غريب، وإن كان صحيحًا، يتمثل في أن هذا الشرط قد وضع لكي يبرر حكم الخلفاء الأمويين أو العباسيين، وكلهم قرشي»[٣]

في مقابل المؤسسة الفقهية السنية الموالية، نجد أن العقيدة السياسية للخوارج تساوي بين جميع المسلمين عربًا كانوا أم عجمًا، أحرار أم أرقاء، دون تمييز في الحقوق والواجبات. ويرون أن معيار التفاضل قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. وعلى أساس هذا المبدأ قرروا قاعدتهم الثورية في أصول الحكم: لكل مسلم الحق في الخلافة بغض النظر عن جنسه أو لونه، سواء أكان عربيًا أو غير عربي، حرًا أو عبدًا. وعلى ذلك فهم معارضون لفقهاء السنة الذين حصروا الخلافة في قبيلة قريش وحدها. «وقد أخذ عن معبد الجهني غيلان بن مروان الدمشقي فقال بالقدر خيره وشره: إنه من العبد، وقال في الإمامة: إنها تصلح في غير قريش، وإن كل من كان قائمًا بالكتاب والسنة كان مستحقًا لها، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة. وكانت نهاية أمره أن أخذه هشام بن عبد الملك بن مروان فأمر بقطع يديه ورجليه»[٤]

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، رقم: ٩٣/٧١٣٩.
(٢) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، رقم: ٩٣/٧١٤٠.
(٣) فرج فودة، الحقيقة الغائبة، ص١٧-١٨.
(٤) تاريخ الطبري: ٨/ ٢٨٥.

٢- الشورى ليست ملزمة للحاكم:

مبدأ الشورى في الإسلام كان ولا يزال موضع خلاف بين علماء وفقهاء المسلمين، ولا يزال الجدال دائرا حوله وخاصة في المسألة المتعلقة بإلزامية الشورى من عدمها، والتي يمكن التعبير عنها بالسؤال: هل الشورى ملزمة للحاكم؟ هذا السؤال يعبر عن واحدة من أهم القضايا المتعلقة بمبدأ الشورى في الإسلام وهي قضية إلى أي مدى يمكن أن تكون الشورى ملزمة للحاكم؟ هذا التساؤل بدوره يتفرع إلى سؤالين: فمن جهة أولى: هل يجب على الحاكم أن يستشير؟ ومن جهة ثانية: إذا استشار الحاكم، فهل هو ملزم بالأخذ بما تُفضي إليه الشورى من نتائج أم أن الأمر يرجع إلى تقديره وتدبيره و إلى رأيه و إن كان مخالفًا لما أفضت إليه الشورى؟

هناك من الفقهاء من قال بأن الحاكم ملزم بأن يستشير ولكنه في نفس الوقت غير ملزم بإتباع ما تؤول إليه الشورى من نتائج! «وهو رأي الأغلبية التي تفرق بين كون الحاكم ملزمًا بأن يستشير، وبين كونه في نفس الوقت غير ملزم بإتباع رأيهم حتى إن اجتمعوا عليه جميعهم أو أغلبهم»[١] وفي ذات السياق، يقول الإمام النووي: «ينبغي للمتشاورين أن يقول كل منهم ما عنده، ثم صاحب الأمر يفعل ما ظهر له مصلحة»[٢] يقول القرطبي: «الشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولًا إلى كتاب الله والسنة إن أمكنه. فإذا أرشده الله إلى ما شاء منه، عزم عليه وأنفذه متوكلًا عليه»[٣]

في المقابل، ذهب فريق من الفقهاء إلى القول بأن الحاكم ليس ملزمًا بأن يستشير من الأساس! وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: «وإذا استشارهم، فإن بيّن له بعضهم ما يجب إتباعُه من كتاب الله وسنة رسوله، أو إجماع المسلمين، فعليه إتباع ذلك»[٤]والمتفحص لقول ابن تيمية يلاحظ أن يُعطي الحاكم خيار أن لا يستشير أصلًا وهو ما نقرأه بكل وضوح في افتتاحية عبارته «وإذا استشارهم» فهذه الصيغة لا توجب الشورى كمبدأ

(١) فرج فودة، الحقيقة الغائبة، ص٢١.
(٢) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الرابع، ص٦٧.
(٣) تفسير القرطبي، الجزء الرابع، ص٢٥٢.
(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصدر سابق الذكر، ص٢٢٧.

إلزامي على الحاكم أن يأخذ به في تدبيره لكل صغيرة وكبيرة من شئون المسلمين. فعبارة ابن تيمية السابقة تسكت عن تساؤل آخر: وإذا لم يستشرهم؟! بطريقة أخرى يمكن أن نفهم عبارة ابن تيمية على النحو التالي: الحاكم ليس ملزمًا بأن يستشير، ولكن إذا استشار، فعليه الإتباع. وهناك من يرى أن «القول بإلزامية الشورى يُذهب بمعنى الخلافة، ويسلب الإمام حقه الذي قرره الشارع له، وحديث رسول الله ﷺ يؤكد حق الخليفة ويوضحه، وهو أن الخليفة له السمع والطاعة على المرء المسلم في ما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية»[١]

٤- الثورة على الحاكم الجائر أساس كل شر وفتنة:

أجمع فقهاء أهل السنة والجماعة على أن الخروج على الحاكم الجائر والظالم حرام شرعًا، وذلك لأن هذا الخروج يترتب عليه فساد كبير وشر عظيم لما فيه من الفتن وإراقة الدماء. وهو أصل من أصول أهل السنة والجماعة. وعلى ذلك يرون حرمة الخروج على الحاكم الجائر ولا يجوزونها إلا في حالة واحدة وهي إذا صدر أو ظهر منه كفر بواح عليه من الله برهان! ولا يدخل في دائرة الكفر البواح: ارتكاب الكبائر باستثناء كبيرة الشرك، ولا يدخل ظلم الحاكم للرعية، ومصادرة حقوقها، واضطهادها، كل ذلك لا يُدخل في دائرة الكفر البواح، وبالتالي لا يجوز الخروج على الحاكم! وإن أخذ مالك وضرب ظهرك بالسياط! قال ابن القيم: «الإنكار على الملوك والخروج عليهم أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر»[٢] ويقول ابن تيمية: «نهى النبي ﷺ عن القتال في الفتنة وكان ذلك أصل من أصول السنة وهذا مذهب أهل السنة والحديث وأئمة المدينة من فقهائهم وغيرهم... ومن أصول هذا الموضع أن مجرد وجود البغي من إمام أو طائفة لا يوجب قتالهم بل لا يبيحه بل من الأصول التي دلت عليها النصوص أن الإمام الجائر الظالم، يؤمر الناس بالصبر على جوره وظلمه وبغيه ولا يقاتلونه كما أمر النبي ﷺ بذلك في غير حديث، فلم يأذن في دفع البغي مطلقاً بالقتال بل إذا كانت فيه فتنة نهي عن دفع البغي به وأمر بالصبر... فلهذا نهى النبي ﷺ عن قتال الأئمة إذا كان فيهم ظلم لأن قتالهم فيه فساد أعظم من فساد ظلمهم»[٣] ويقول أيضًا

(١) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، حديث رقم: (٧١٩٩).
(٢) أعلام الموقعين ٣/٤.
(٣) ابن تيمية، الاستقامة، ص٣٣.

في كتابه منهاج السنة: «ولهذا كان المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج عن الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي، لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بدون قتال ولا فتنة. فلا يدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما، ولعله لا يكاد يُعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته»(١)

وعن عوف بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال ﷺ: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم» قالوا: قلنا: يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه والٍ فراه يأتي شيئًا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدًا من طاعة»(٢) وعلى ذلك فإن منطق مذهب أهل السنة والجماعة هنا يتمثل في أنه لا يجوز إزالة الضرر بضرر أكبر منه، ومن شروط تغيير المنكر ألا يؤدي إلى منكر أكبر منه. يترتب على هذا القول نتيجة فحواها أن الخروج على الحاكم الجائر فتنة، بمعنى آخر: الخروج على الحاكم الجائر بقصد إزالة فساده وظلمه لا يؤدي في الواقع إلا إلى فساد أعظم وشر أكبر، ولذلك وحتى نتقي الفتنة فيتوجب علينا الصبر. وتحمل جور الحاكم وظلمه أفضل من فتنة الخروج عليه، لأن قتاله فيه فساد أعظم من فساد ظلمه وجوره.

٥- القهر والاستيلاء طريق للإمامة:

استنبط الفقهاء من الطرائق التي بواسطتها تم اختيار الخلفاء الراشدين قواعد للكيفية التي يتم بها تنصيب الخليفة وهي: أن يتم اختيار الخليفة من أهل الحل والعقد (خلافة أبو بكر الصديق نموذجًا). أو أن يعهد الخليفة لمن يختاره للخلافة (خلافة عمر بن الخطاب نموذجًا). ولما تحولت الخلافة إلى ملك عضوض أجازت المؤسسة الفقهية السنية أن يعهد الخليفة لابنه من بعده أو أخيه، كما أجازوا أن يعهد لأكثر من واحد من أبنائه بعد ترتيب

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الثالث، ص٣٩٠.

(٢) أخرجه مسلم (١٨٥٥).

الخلافة بينهم. كذلك أجازوا الخلافة لمن ينالها بالقوة والغصب حتى ولو كان من ينالها فاجرًا لكيلا يبيت المسلمون بغير إمام! وبذلك يكون فقهاء أهل السنة والجماعة قد جعلوا ثبوت البيعة بالقوة والغلبة والقهر طريقًا ثالثًا بجانب تقلد الإمامة بطريق العهد وبطريق الاختيار. وفي ذات السياق، يقول الإمام النووي (ت٦٧٦هـ): «أما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته، لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعًا للشرائط بأن كان فاسقًا أو جاهلًا، فوجهان: أصحهما انعقادها لما ذكرناه وإن كان عاصيًا بفعله»[١] وقد جاء في فتح الباري لابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ): «أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء»[٢]

ويعلق باحث إسلامي معاصر بقوله: «إن الاستبداد والاستيلاء على حق الأمة بالقوة - وإن كان يحقق مصلحة آنية - إلا أنه يفضي إلى ضعف الأمة مستقبلًا وتدمير قوتها وتمزيق وحدتها، كما هو شأن الاستبداد في جميع الإعصار والأمصار، وأن ما يخشى من افتراق المسلمين بالشورى خير من وحدتهم بالاستبداد على المدى البعيد، وهذا ما تحقق اليوم»[٣] ومن الواضح أن المؤسسة الفقهية السنية الرسمية تُفهم وظيفتها تاريخيًا في إضفاء الصبغة الشرعية لما يحدث على أرض الواقع بقوة السلطان وذلك من خلال العمل على تطويع النصوص وتأويلها حتى تتفق مع طبيعة السلطة الحاكمة.

٦- مبدأ الصبر على جور الأئمة وعدم الخروج عليهم:

لا يجوّز مذهب أهل السنة والجماعة الخروج على الحاكم، ويعتبرون أن الصبر على جوره أصل من أصولهم. وفي هذا الصدد، يقول الإمام الطحاوي: «ولا نرى الخروج على

(١) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين ١٠/٤٦.
(٢) أحمد بن على بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، ١٩٨٦م، (١٣/٧).
(٣) حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية، ٢٠٠٣م، ص١٣٠.

أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعوا عليهم ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»[١] ونقل الإمام النووي الإجماع على عدم الخروج على الإمام الجائر بقوله: «وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث على ما ذكرته، وأجمع أهل السنة إنه لا ينعزل السلطان بالفسق»[٢]

وجاء في السنة النبوية: عن ابن عباس قال: قال النبي ﷺ: «من رأى من أميره شيئًا فكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارقُ الجماعة شبرًا فيموت إلا مات ميتة جاهلية»[٣]

وعن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «ستكون أثرة وأمور تنكرونها» قالوا: يا رسول الله فما تأمرنا؟ قال: « تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم»[٤].

وعن أسيد بن حضير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض»[٥]، الأحاديث توجه إلى الصبر على مفسدة أمراء الجور، وترك قتالهم لما يترتب عليه من الفتنة الكبيرة والشر المستطير، قال ابن تيمية: «فأمر ـ مع ذكره لظلمهم ـ بالصبر وإعطاء حقوقهم وطلب المظلوم حقه من الله، ولم يأذن للمظلوم المبغي عليه بقتال الباغي في مثل هذه الصور التي يكون القتال فيها فتنة، ... فقتال ولاة الأمور إن فيه فتنة وشرًا أعظم من ظلمهم، فالمشروع فيه الصبر»[٦]

ويقول ابن تيمية عن الفتنة ما يلي: «ولا تقع فتنة إلا من ترك ما أمر الله به، فإنه سبحانه أمر بالحق وأمر بالصبر، فالفتنة إما من ترك الحق وإما من ترك الصبر. فالمظلوم المحق الذي لا يقصر في علمه يؤمر بالصبر فإذا لم يصبر ترك المأمور»[٧]

---

(١) على بن على بن محمد بن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، الجزء الثاني، ص٥٤٠.

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم، (١٢/٢٢٩).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: ٧١٤٣/٩٣ ص٣٧٨.

(٤) أخرجه البخاري (٣٦٠٣)، ومسلم (١٨٤٣).

(٥) أخرجه البخاري (٣٧٩٢)، ومسلم (١٨٤٥).

(٦) ابن تيمية، الاستقامة، (١/٣٥-٣٦) .

(٧) ابن تيمية، الاستقامة.

يقول باحث إسلامي معاصر: «في الخروج على الظالم مصلحةُ عزله وتوليةُ العدلِ، وإشاعة الصلاح، وإزالة الفساد، إلا أنه لما يؤول إليه ويفضي من استباحة دماء أهل الإسلام، وحصول الفتن في مجتمعات المسلمين، وغير ذلك من أسباب ـ أمر النبي ﷺ بالصبر على جور الأئمة، وعدم منابذتهم أو الخروج عليهم»[١]

وأخرج ابن ماجه والحاكم وصححه والبزار من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «**السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإن جار أو حاف أو ظلم، كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر**»[٢]

٧- مبدأ الدعاء للإمام الجائر بالصلاح ومناصحته:

يؤكد أبو الحسن الأشعري على هذا المبدأ بوصفه أصل من أصول أهل السنة والجماعة الذين «يرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وألا يخرجوا عليهم بالسيف، وألا يقاتلوا في الفتنة»[٣]

ويورد ابن تيمية في معرض حديثه عن ضرورة الإمارة: «ولهذا روي (إن السلطان ظل الله في الأرض)، ويقال: (ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان) والتجربة تبين ذلك، فإن الوقت والمكان الذي يعدم فيه السلطان بموت أو قتل، ولم يقم غيره، أو تجرى فيه فتنة بين طائفتين، أو يخرج أهله عن حكم سلطان، يجري فيه من الفساد في الدين والدنيا، ويفقد فيه من مصالح الدين والدنيا ما لا يعلمه إلا الله. ولهذا كان السلف ـ كالفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وسهل بن عبد الله التستري وغيرهم ـ يُعظِّمون قدر نعمة الله به، ويرون الدعاء له ومناصحته من أعظم ما يتقربون به إلى الله تعالى، مع عدم الطمع في ماله ورئاسته، ولا لخشية منه، ولا لمعاونته على الإثم والعدوان»[٤] وقد قال رسول

---

(١) محمد يسري إبراهيم، المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ٢٠١١م، ص٦٢.

(٢) رواه البزار في مجمع الزوائد (١٩٦/٥).

(٣) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٠م، ص٣٢٣.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصدر سابق الذكر، ص٢٣٣.

الله ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه أمركم»[١] وقال: «ثلاث لا يغلُّ عليهن قلبُ مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[٢] وفي صحيح مسلم عنه أنه قال: «الدين النصيحة، الدين النصيحة، الدين النصيحة، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[٣] وقال الإمام أبو محمد البربهاري: «إذا رأيت الرجل يدعو على السلطان فأعلم أنه صاحب هوى، وإذا رأيت رجلًا يدعو للسلطان بالصلاح فأعلم أنه صاحب سنة إنشاء الله»[٤] وبذلك يصبح الدعاء للسلطان سمة دالة ومؤكدة على الانتماء لأهل السنة والجماعة، والعكس صحيح فكل من يدعو على السلطان فهو صاحب هوى!

ثانيًا: فقه الثورة والخروج: من فقه الاستضعاف إلى فقه الاستنهاض

هل ثمة فقه للثورة في مقابل فقه السلطة؟ وبالتالي فقهاء الثورة في مقابل فقهاء السلطان؟ فقه الخروج في مقابل فقه الطاعة؟ ما المصادر التقليدية التي تستمد الثورة منها مشروعيتها في الفقه السياسي الإسلامي؟ وهل فرض المد الثوري العربي الآن التغيير في تلك المصادر؟ ما الأسس الشرعية التي يُبنى عليها الخروج على الحاكم؟ وهل هناك حاكم لا يجوز الخروج عليه؟ متى تجب طاعة الحاكم؟ ومتى تخلع هذه الطاعة؟ ما الموقف من أولي الأمر إذا جاروا: الطاعة لهم أم الخروج عليهم؟ ألا يجب أن يدخل مفهوم طلب الحرية في مفهوم الجهاد؟ الثورة هل هي (فتنة) كما يروج إلى ذلك فقه السلطان؟

١- نقد الفقه السلطاني: تغييب المضمون التحرري للدين لصالح فقه الطاعة والخضوع:

استمد حكام المسلمين على مر التاريخ الإسلامي شرعيتهم من الفقه الذي صاغه فقهاء

---

(١) رواه مسلم، رقم (١٧١٥).
(٢) أخرجه أحمد: رقم (٢١٥٩٠)، وأبو داود: رقم (٣٦٦٠)، والترمذي رقم (٢٦٥٦)، وابن ماجه رقم (٢٣٠)، وغيرهم.
(٣) صحيح مسلم: رقم (٥٥).
(٤) البربهاري، شرح السنة، ص١٠٧.

السلطان، حيث وظف الفقه السلطاني الدين الإسلامي توظيفًا سياسيًا كانت غايته العليا إضفاء الشرعية على سلطة الحاكم الجائر والظالم. هنا الفقه في خدمة السلطان، الدين في خدمة السياسة: وخير دليل على ما ذهبنا إليه كتاب الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ): (فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية)، الذي يقول في مقدمته ما نصه: «أما بعد فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوفًا إلى أن (أخدم) المواقف المقدسة النبوية الأمامية المستظهرية(*) ضاعف الله جلالها ومد على طبقات الخلق ظلالها بتصنيف كتاب في علم الدين (أقضي) به شكر النعمة و(أقيم) به رسم الخدمة و(اجتني) بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة. لكني جنحت إلى التواني للتحري في تعيين العلم الذي أقصده بالتصنيف وتخصيص الفن الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف، فكانت هذه الحيرة تغبر في وجه المراد وتمنع القريحة عن الإذعان والانقياد حتى (خرجت) الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية (بالإشارة) إلى (الخادم) في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتيالهم ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم وإيضاح غوائلهم في تلبيسهم وخداعهم وانسلالهم عن ربقة الإسلام وانسلاخهم وانخلاعهم وإبراز فضائحهم وقبائحهم بما يفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم»[١]

ولو تمعنت في مقدمة كتاب الغزالي هذه ـ وخاصة ما قمنا بوضعه بين قوسين وما أبرزناه بتسويد خطه ـ لظهر لك بشكل واضح وجلي لا لبس فيه ولا غموض تبعية ما هو فقهي لما هو سياسوي، وبالتالي تبيان الكيفية التي تم بها تسخير الفقه في خدمة أغراض السلطان، وعلى ذلك يصبح الفقه مجرد (تابع وخادم) يدور في فلك السياسة والسلطان، فالهم (الأيديولوجي) للغزالي من كتابه هذا إنما نستشفه ونفهمه في الجهود الجبارة التي بذلها الإمام الغزالي في سعيه لإضفاء الشرعية على الخليفة العباسي آنذاك، وهو الهدف الذي يكون أوضح ما يكون في الباب التاسع من كتابه والذي جعل عنوانه: «في إقامة البرهان الفقهي الشرعي على أن الإمام الحق في عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله حرس الله ظلاله»[٢]

(*): المقصود الخليفة العباسي أحمد المستظهر بالله (ت ٥١٢هـ).

(١) أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، مصدر سابق الذكر، ص١٢-١٣.

(٢) نفس المصدر السابق، ص١٥.

وفي ظني أن هذا الباب هو الغرض الأساسي والهدف المنشود من تأليف هذا الكتاب، وهو ما يؤكده الغزالي نفسه ـ في الباب الأول الذي أعرب فيه عن منهجه الذي استنهجه في هذا الكتاب ـ بقوله: «ثم نختم الكتاب بما هو السر واللباب، وهو إقامة البراهين الشرعية على صحة الإمامة للمواقف القدسية النبوية المستظهرية، بموجب الأدلة العقلية والفقهية، على ما أفصح في مضمونه ترجمة الأبواب»[١] ويؤكد نفس المعنى في فاتحة الباب التاسع بقوله: «والمقصود من هذا الباب: بيان إمامته على وفق الشرع، وأنه يجب على كافة علماء الدهر الفتوى، على البت والقطع، بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ أقضيته بمنهج الحق، وصحة توليته للولاة وتقليده للقضاء، وبراءة ذمة المكلفين عند صرف حقوق الله تعالى إليه، وأنه خليفة الله على الخلق، وأن طاعته على كافة الخلق فرض»[٢] وفي سبيل تحقيق هذا الهدف (الأيديولوجي) كان لا بد من تسخير الفقه كأداة وتوظيفه في ضرب خصوم السلطان ومعارضيه ومن يدعون إلى الخروج عليه (الباطنية)، وهي المهمة التي أداءها الإمام الغزالي على أكمل وجه وأتم صورة في هذا الكتاب، حيث خصص الباب السابع في إبطال استدلالهم بالنص على نصب الإمام المعصوم. بل إن الإمام الغزالي يذهب أبعد من ذلك بتكفيرهم والفتوى بسفك دمهم، وهو ما نقرأه بشكل لا لبس فيه من عنوان الباب الثامن «في مقتضى فتوى الشرع في حقهم من التكفير والتخطئة وسفك الدم»[٣]

وما هو جدير بالملاحظة إنما يتمثل في التناقض الذي وقع فيه الغزالي: ففي الوقت الذي يسعى فيه الغزالي إلى تبيان فساد معتقد الروافض والباطنية (المعارضة السياسية للخلافة العباسية آنذاك) عن الإمامة المتمثل في قولهم «أن الإمام يساوي النبي في العصمة والإطلاع على حقائق الحق في كل الأمور، إلا أنه لا ينزل عليه الوحي، وإنما يتلقى ذلك من النبي فإنه خليفته وبإزاء منزلته»[٤] نقول أنه في نفس الوقت الذي يبين فيه الغزالي فساد معتقد معارضي السلطان وقولهم بعصمة أئمتهم، نجده يصدر من نفس المنظور الذي ينتقده، صابغًا على الخليفة العباسي نفس العصمة التي ينتقدها في مذهب الخصوم، حيث يصفه

(١) نفس المصدر السابق، ص١٩.
(٢) نفس المصدر السابق، ص١٥٣.
(٣) نفس المصدر السابق، ص١٥.
(٤) نفس المصدر السابق، ص٤٧.

بـ«المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية»، و«الرأي النبوي الشريف»، و«الأوامر الشريفة المقدسة النبوية»... إلخ.

هكذا نفهم الدور الخطير الذي لعبه الفقه الإسلامي السني الغزالي في توطيد دعائم أركان السلطة من خلال توظيف وتسخير الفقه كأداة فعالة في إضفاء الشرعية على السلطة الحاكمة والتنكيل بمعارضيها وتكفيرهم والفتوى بإحلال سفك دمهم، ففي ظل الفقه السلطاني يتحول المعارض السياسي والثائر المسلم إلى كافر يتوجب جهاده، وفي ذلك يقول الغزالي: «ولو نبغت نابغة في طرف من أطراف الأرض على معادة هذه الدولة الزاهرة - يقصد الدولة المستظهرية- لم يكن فيهم أحد إلا ويرى النضال دون حوزتها جهادًا في سبيل الله نازلًا منزلة جهاد الكفار»[1]

وفي أدبيات الفقه السلطاني نرى السلطان ندًا لله: خطب الخليفة المنصور العباسي في الناس فقال: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على ماله، أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، وقد جعلني عليه قفلًا إن شاء فتحني وإن شاء أغلقني»[2] ويورد ابن تيمية في معرض حديثه عن ضرورة الإمارة: «ولهذا روي (إن السلطان ظل الله في الأرض)، ويقال: (ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان)[3] وكما يجب طاعة الله كذلك يجب طاعة السلاطين، وألا ننزع يدًا من طاعتهم. ولا يجب أن ندعو عليهم وإن جاروا علينا بل على العكس يجب أن ندعو لهم بالصلاح والمعافاة. وكما يجب الصبر على القدر الإلهي كذلك يجب الصبر على جور الأئمة، وكما يُحرم عصيان الله كذلك يُحرم الخروج على الحاكم. تجدر الإشارة هنا إلى أن مبدأ وجوب الطاعة للإمام إنما ينصرف إلى الإمام العادل الذي تم عقد البيعة له من عامة المسلمين عن رضا وطواعية. أما في حالة جوره على الرعية وظلمه لهم ولم يرعوي عن ظلمه ولم يرجع عنه وجب عزله ولو بشهر السلاح وإقامة الحروب. ويتساءل باحث إسلامي معاصر: «كيف بدأ الإسلام دينًا يدعو إلى تحرير الإنسان من العبودية والخضوع لغير الله عز وجل إلى دين يوجب على أتباعه

(١) نفس المصدر السابق، ص١٦٥.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٢٥/١٠.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصدر سابق الذكر، ص٢٣٣.

الخضوع للرؤساء والعلماء مهما انحرفوا وبدلوا، بدعوى طاعة أولي الأمر؟..... كيف ندعو شعوب العالم الحر ـ الذي تساوى فيه الحاكم والمحكوم حيث الشعب يحاسب رؤساءه، وينتقدهم علانية ويعزلهم بطرح الثقة بهم، ولا يستطيع الحاكم سجن أحد أو مصادرة حريته أو تعذيبه، إذ الحاكم وكيل عن المحكوم الذي يحق له عزله ـ إلى دين يدعو أتباعه اليوم إلى الخضوع للحاكم وعدم نقده علانية، وعدم التصدي لجوره، والصبر على ذلك مهما بلغ فساده وظلمه، إذ طاعته من طاعة الله ورسوله؟! كما يحرم على هذه الشعوب الحرة أن تقيم الأحزاب السياسية أو تتداول السلطة فيما بينها لو دخلت في الدين الجديد؟!»[١]

٢- موقف المسلمين الأوائل من الثورة:

يثبت أبو الحسن الأشعري الحقيقة التالية بقوله: «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين ـ بعد نبيهم ﷺ ـ اختلافهم في الإمامة»[٢] وهو الأمر الذي يثبت أن النبي ﷺ لم يُوصي بالخلافة لأحد من المسلمين من بعده، ولم يرشح أحدًا أو يعهد لأحد، وإنما ترك الأمر كله للمسلمين لكي يختاروا بكل رضا وطواعية ـ من بينهم من يرونه يصلح لولاية أمرهم. وهو الشيء الذي يجعلنا نستنبط المبدأ التالي: الأمة هي صاحبة الحق الأصيل في عقد البيعة للإمام. وبالتالي فإن واحدة من النتائج المترتبة على هذا المبدأ تتمثل في بطلان خلافة كل من ينالها بالقوة والغصب، وبالتالي عدم ثبوت البيعة بالقوة والغلبة والقهر. وهو المبدأ الذي أستند عليه الإمام مالك بن أنس في فتواه لأهل المدينة حينما استفتوه في الخروج مع ذي النفس الزكية فأفتاهم مالك بالجواز، لأن بيعتهم لأبي جعفر المنصور كانت تحت الإكراه، ولا بيعة لمكره. فلما أفتاهم مال الناس مع محمد ذي النفس الزكية وبايعوه، وقاتلوا معه. وقد عُذب مالك لهذا السبب. وهو الأمر الذي يوضح بطلان خلافة من تصدى للإمامة واغتصبها بطريق القهر والقوة وقهر الناس بشوكته وجنوده، وإن كان جامعًا لشرائطها، ففي ذلك استيلاء على حق الأمة بالقوة. «لقد أجمع الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ على أن الإمامة إنما تكون بعقد البيعة بعد الشورى والرضا من الأمة، كما أجازوا الاستخلاف بشرط الشورى

---

(١) حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، مرجع سابق الذكر، ص٣.
(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصدر سابق الذكر، ص٣٩.

ورضا الأمة بمن اختاره الإمام، وعقد الأمة البيعة له بعد وفاة من اختاره دون إكراه. كما أجمعوا على أنه لا يسوغ فيها التوارث ولا الأخذ لها بالقوة والقهر، وأن ذلك من الظلم المحرم شرعًا»[١]

وإذا نظرنا إلى الكيفية والطريقة التي بواسطتها وبناءً عليها ذهب فقهاء أهل السنة والجماعة إلى القول بتجويز انعقاد الخلافة بعهد التولية ـ حيث جوزوا أن يعهد الخليفة لابنه من بعده أو أخيه، أو يعهد لأكثر من واحد من أبنائه بعد ترتيب الخلافة بينهم ـ لوجدنا أن آليتهم في ذلك إنما تتمثل في قيامهم باستنباط ذلك من الطرائق التي بواسطتها تم اختيار الخلفاء الراشدين، وجعلوها حسب زعمهم قواعد للكيفية التي يتم بها تنصيب الخليفة وهي: الاختيار، والعهد، ومتأخرًا أضافوا القهر والقوة كطريق ثالث لانعقاد الخلافة. إلا أن نتائج ما توصلوا إليه بواسطة آلية قياسهم واستنباطهم إنما كانت نتائج خاطئة ومشوهة لأنها بنيت على مقدمات فاسدة وخاطئة من الأساس. فلو رجعنا مثلًا إلى خلافة الخليفة الراشد الثاني التي استنبطوا على أساسها قولهم: تنعقد الخلافة بالعهد، لاحظنا أنهم سكتوا عن رأي الأمة وموافقتها على هذا العهد. فالعهد كما نفهمه إنما هو مجرد ترشيح ليس إلا، ولا تنعقد به الخلافة إلا إذا بايع المسلمين، ان حدث واعترض المسلمين فلا يصح انعقاد الخلافة. ونذكر في هذا الخصوص، أنه «لما أراد معاوية أن يبايع الناس ابنه يريد سنة ٥٦هـ، ويعهد إليه من بعده، اعترض عليه كبار الصحابة وفقهاؤهم في تلك الفترة، وهم عبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عباس، وعبد الرحمن بن أبي بكر، والحسين بن علي. وقد كان أشدهم عليه عبد الرحمن بن أبي بكر بعد قطع على معاوية خطبته وقال له: «إنك والله لوددت أنا وكلناك في أمر ابنك إلى الله، وإنا والله لا نفعل، والله لتردن هذا الأمر شورى بين المسلمين، أو لنعيدنها عليك جذعة ـ أي الحرب ـ ثم خرج»[٢] وهو ما حدث، فبعد موت معاوية وتولية ابنه يزيد. خرج عليه الحسين بن علي ومن ورائه أهل العراق، فأرسل إليهم يزيد جيشًا فقاتلهم وقتل الحسين بن علي سنة ٦١هـ. ونقض أهل المدينة بيعته وخرجوا عليه. وخرج عليه أهل مكة وعلى رأسهم عبد الله بن الزبير، فقاتلهم جيش

---

(١) حاكم المطيري. الحرية أو الطوفان. مرجع سابق الذكر. ص١٢٧.

(٢) تاريخ خليفة بن خياط، ص٢١٤، نقلًا عن د. حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، ص١١٥.

يزيد. وما نريد التنبيه عليه هنا أن صحابة رسول الله كانوا على رأس الخارجين على يزيد، وقد كان مطلبهم الأساسي هو أن يعود هذا الأمر شورى بين المسلمين. أن الذين خرجوا دفاعًا عن مبدأ الشورى كانوا فقهاء الصحابة وأفضلهم في ذاك الزمان ورعًا وعلمًا وتقوى، وحاربوا من أجل ذلك وقتلوا. وهم بذلك جوزوا الخروج على الحاكم المغتصب للسلطة، ودعوته إلى خلع نفسه وإلا وجب قتاله حتى يعود مبدأ الشورى في أمر حكم المسلمين، وأنه لا بيعة ولا طاعة لإمام اغتصب حق الأمة في اختيار من يدبر شؤونها.

من جهة أخرى، كان المطلب الرئيسي للثوار الذين ثاروا على الخليفة الراشد الثالث يتمثل في أن يتنازل الأخير عن الخلافة، ويُرجع الأمر إلى الأمة لكي تختار من تراه مناسبًا. «دعا عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ الأشتر النخعي ـ وهو أحد قادة الثوار ـ فقال له عثمان: يا أشتر، ما يريد الناس مني؟ فقال: ثلاث ليس لك من إحداهن بُدّ؟ قال عثمان: ما هن؟ قال: يخيرونك بين أن تخلع لهم أمرهم، فتقول هذا أمركم فاختاروا له من شئتم. وبين أن تقص من نفسك. فإن أبيت فإن القوم قاتلوك. قال عثمان: أما من إحداهن بُد؟ قال: لا، ما من إحداهن بُد. قال عثمان: أما أن أخلع لهم أمرهم فما كنت لأخلع سربالًا سربلنيه الله»[1] وبعد مقتل الخليفة الثالث سيدنا عثمان بن عفان، بايع المسلمون علي بن أبي طالب إلا بعض الصحابة المنادين بتطبيق القصاص في قتلة عثمان. وكانت واقعة الجمل التي انتصر فيها سيدنا علي على طلحة والزبير، وبعدها جاءت واقعة صفين والتي حارب فيها علي معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص، وكاد أن ينتصر عليهما لولا خدعة التحكيم حيث رفع جيش معاوية المصاحف فوق أسنة الرماح طلبًا للتحكيم، حيث اختار أصحاب علي أبي موسى الأشعري واختار معاوية عمرو بن العاص، واتفق عمرو مع أبي موسى على خلع عليًا ومعاوية. فتقدم أبي موسى فخلع عليًا وتقدم ابن العاص وأقر معاوية. وبعد واقعة التحكيم خرج على سيدنا علي طائفة سموا بـ (الخوارج) لقبوله بتحكيم الرجال ورأوا أن الحكم لله، وأن الخلافة يجب أن تكون بانتخاب حر بين عامة المسلمين. ورأوا أن الخليفة إذا جار وظلم يجب عزله وخلعه بل والخروج عليه وقتله إذا أبي أن يتنازل عن عرش الخلافة.

---

(١) حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، مصدر سابق الذكر. ص ٤٠.

وها هو سيدنا عمر بن الخطاب حينما آلت الخلافة له، وبعد أن بايعه عامة المسلمين، يقول في أول خطبه: « ... وأن رأيتم فيّ اعوجاجًا فقوموني...» فوقف أحد عامة المسلمين ورد عليه بالقول: «والله لو وجدنا فيك اعوجاجًا لقومناه بحد سيوفنا» وكان رد عمر بليغًا، إذ قال: «الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه» وفي ذات السياق يرد حديث رسول الله ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[1] وقوله ﷺ: «سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله».

٢- الثورة هل هي فتنة كما يروج إلى ذلك فقه السلطان؟!

بالنسبة للعبارة القائلة ـ والتي روج لها الفقه السلطاني ـ أن العيش في ظلم ولي الأمر خير من الخروج عليه خاصة إذا كان يؤدي إلى إحداث فتنة. هذا القول يُقال عندما يتقاتل الناس ولا يعرف فيهم المحق من المبطل. والمشهور من مذهب أهل السنة والجماعة أنهم لا يرون الخروج علي الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كانوا ظلمة وفجرة، وحجتهم في ذلك: أن الفساد في القتال والفتنة أعظم من فساد الحاكم الجائر الحاصل بدون قتال ولا فتنة. وعلى ذلك فإن منطق مذهب أهل السنة والجماعة هنا يتمثل في أنه لا يجوز إزالة الضرر بضرر أكبر منه، ومن شروط تغيير المنكر ألا يؤدي إلى منكر أكبر منه. يترتب على هذا القول نتيجة فحواها أن الخروج على الحاكم الجائر فتنة. وهي نفس الحجة التي تذرع بها فرعون في تصديه لموسى عليه السلام الذي خرج (ثائرًا) عليه، زاعمًا أنه يخاف أن يفتنهم موسى عن دينهم وينسف استقرارهم ووحدتهم: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: ٢٦] وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٢٧] وفي ظل هذا السياق يُطرح التساؤل التالي: هل صحيح أن الثورة فتنة؟!

ويمكن تلمس الإجابة على التساؤل السابق بمجموعة أخرى من التساؤلات التي تتضمن إجاباتها: هل يمثل الخروج على الحاكم الجائر بقصد إزالة فساده وظلمه فتنة؟! ألا يؤدي

---

(١) سنن الترمذي، كتاب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، رقم الحديث (٢١٧٤).

الصبر على جور الحكام والسكوت على سياساتهم الظالمة في الواقع إلى فساد أعظم وشر أكبر؟! أليس الجور والظلم شر وفتنة أعظم من فتنة الخروج عليه؟! وماذا عن الثورات الشعبية السلمية، هل تمثل هي الأخرى فتنة؟

ونتساءل: ألا يدخل مقاومة الطغيان ومحاربة الاستبداد السياسي تحت مظلة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وهل هناك فتنة ومنكر أعظم من فتنة الجور السياسي والفساد المالي والإداري؟

إذن، تحت مظلة (الخوف من الفتنة) قدم الفقه السياسي الإسلامي (شرعية الثورة، وسيادة الأمة) كبش فداء لحساب وحدة مزعومة للمسلمين تتأسس على القهر والطغيان، مأسسًا بذلك شرعية اللا شرعي أصلًا، ومانحًا حقوق الطاعة والنصح والنصرة لسلطة غير شرعية، ومشرعًا للسلطة الغاصبة والمستبدة ومبررًا لظلمها وجورها. والحق أنه لا فتنة أكبر من الاستبداد والجور والطغيان، وهو الأمر الذي تلخصه كلمات الثائر الحسين بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلى معاوية بن أبي سفيان، التي يقول فيها الحسين: «وما أظن لي عند الله عذرًا في ترك جهادك، ولا أعلم فتنة أعظم من ولايتك أمر هذه الأمة»[1]

الخاتمة

إن اهتمامنا في هذه الورقة البحثية إنما كان موجهًا بالدرجة الأولى إلى الكشف عن أسلوب الإنتاج وطريقة التفكير التي تم توظيفها ـ من قبل المؤسسة الفقهية الإسلامية السنية على مرّ التاريخ ـ في عملية إنتاج مضمون أيديولوجي محدد عن الثورة، وبقصد إبراز المعوقات على صعيد طرائق تفكيرنا المكتسبة ـ وتحديدًا بواسطة العقل الفقهي الإسلامي السني ـ والتي تحول دون إنجاز التحول الثوري المنشود نحو الديمقراطية. وهو الهدف الذي قادنا إلى تفحص طرائق النظر الفقهية عند أهل السنة والجماعة والتي أُستخدمت في بلورة منتوج فقهي فيما يختص بمسألة الثورة. وقد قامت الورقة البحثية بإبراز هذه المعوقات من خلال تحليلها للطريقة التي يفكر بها العقل الفقهي تجاه هذه المسألة، وتبيان أن طريقة

(١) الحافظ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، (١٤/٢٠٦).

التفكير هذه إنما تتأسس هي الأخرى على مجموعة من المسلمات المسبقة التي شكلت المبادئ الرئيسية التي على أساسها شيد الفقه السياسي الإسلامي كل منتوجه الفقهي فيما يختص بموضوعة الثورة، وقد حصرناه في سبعة مبادئ:

المبدأ الأول: السمع والطاعة لأولى الأمر وإن جاروا وظلموا وفسقوا.

المبدأ الثاني: القرشية كشرط محدد للحكم.

المبدأ الثالث: الشورى ليست ملزمة للحاكم.

المبدأ الرابع: الثورة على الحاكم الجائر أساس كل شر وفتنة.

المبدأ الخامس: القهر والاستيلاء طريق مشروع للوصول إلى الحكم.

المبدأ السادس: الصبر على جور الحكام وعدم الخروج عليهم.

المبدأ السابع: الدعاء للإمام الجائر بالصلاح ومناصحته.

بهذه المبادئ صار الفقه السياسي الإسلامي فقهًا ل (الطاعة والخضوع) فقهًا في خدمة (السلطان) لا في خدمة الأمة. ومن دون تجاوز هذه (المبادئ/المعوقات) لن يكون بمقدور الفقه السياسي الإسلامي التجذير للثورة فكرًا وممارسةً.

إن تفحص تلك المبادئ والمعايير التي قدمها لنا (فقه السياسة الشرعية) ـ كما أوضحناها سلفًاـ وطوّر على أساسها العقل الفقهي السياسي الإسلامي مقولاته ومفاهيمه ورؤاه، توضح لنا بما لا يدع مجال للشك أن الفقه السياسي الإسلامي في مجال الثورة على الجور السياسي والاستبداد متأخر جدًا. وهي سمات تأخر محزن في مسيرته التاريخية بحيث أنه يمثل عبئًا ثقيلًا في هذا المضمار بدلًا من أن يكون مصدرًا لإلهام الشعوب المقهورة التي ما زالت تحت هيمنة أنظمة شمولية مستبدة. أن التراث الذي خلفه لنا الفقه السياسي الإسلامي لا يدعم إلا إيديولوجيا التراجع والتضييق على الحريات، ولا يُسهم إيجابًا في دعم الانتفاضات الجماهيرية والثورات الشعبية وفي دعم الجهود الرامية إلى محاربة الظلم والطغيان واستبداد الأنظمة العربية الحاكمة. ولا يستجيب إلى تطلعات الشعوب العربية إلى الحريات وحقوق الإنسان. ولا يدعم التغيير والحراك الثوري

للشعوب العربية الإسلامية على مر التاريخ، ولا يمتلك أية رؤى فاعلة يمكن أن يمدنا بها فيما يخص الحراك الثوري المعاصر في البلدان العربية. ولم يستطيع طوال تاريخه الطويل أن ينتج لنا أو يساعد حتى في بلورة خطاب سياسي حديث في المسألة السياسية بعامة ونقد الاستبداد السياسي بخاصة.

على ذلك، فإن الفقه السياسي الإسلامي لم يراوح مكانه القديم، الأمر الذي يعكس لنا أن طرائق النظر الفقهية التي ورثناه من فقه السياسة الشرعية في العصر الوسيط ظلت هي هي، ولم يعتريها أي تغيير نوعي، وهو الأمر الذي يعني أن الفقه السياسي الإسلامي لم يغير من أدوات فهمه وطرائق تفكيره وأساليب تأويله في عملية تعاطيه سواء أكان مع النص الديني الإسلامي أو مع واقع المسلمين وما يستجد فيه من قضايا ومشكلات. فما زالت عقلية (فقه السياسة الشرعية) القديمة بنفس أدواتها ومفاهيمها ورؤاها تسيطر على هذا الحقل المعرفي رغم تقادم العصور.

وهو الأمر الذي يدعونا إلى الاعتراف بحقيقة مفادها أن ثمة خلل، وخلل كبير في الفقه السياسي الإسلامي ينبغي علاجه، وثمة حاجة ضرورية للتجديد في مواعينه وأوعيته على مستوى الطرح والمعالجة والرؤية وطرائق النظر، وفي سبيل تحقيق ذلك يجب القطع مع ما كُتب سابقًا، وفي نفس الوقت استلهام أية مساهمة أنجزها الفقه السياسي الإسلامي في الماضي من شأنها أن تعيننا وتمكننا من مواصلة الاجتهاد الخلاق المثمر في مختلف قضايا الراهن المعاصر وعلى رأسها قضايا الثورة والديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان. وهو الأمر الذي يستوجب (تثوير) الفقه الإسلامي.

ما سبق، يؤكد على حوجة الفقه الهياسي الإسلامي نفسه إلى (ثورة): (ثورة) أولًا على مستوى طرائق النظر الفقهية، وعلى مستوى المفاهيم والرؤى، وعلى مستوى أدوات المقاربة وأساليب الإنتاج الفقهي، وعلى مستوى الجهاز المفاهيمي كله. حينها فقط يكون بمقدور الفقه السياسي الإسلامي مواكبة التغيرات الطارئة والتحديات التي فرضتها الثورات العربية المعاصرة، وبالتالي لابد من التأكيد على ضرورة (فقه) جديد يُلبي تطلعات الجماهير العربية إلى الحرية وتعطشها للديمقراطية، (فقه) يكون محوره الحريات العامة ومنطلقه مبدأ سيادة الأمة/الشعب وليس سيادة الحاكم، وحق

الأمة/الشعب في اختيار من يحكمه بإرادته الحرة، وحقه في عزل الحاكم إذا أخل بالعقد الاجتماعي المبرم بينهما، والحق في التوزيع العادل للسلطة والثروة..الخ. إننا ننادي بفقه جديد يقف أبدًا في وجه الحكم الفردي الدكتاتوري، واستبداد الأنظمة الشمولية، وطغيان الملكيات العربية على حقوق الشعوب، فقه يكون دائمًا في صف الحرية السياسية والديمقراطية الصحيحة غير الزائفة ولا يسير في ركاب الأنظمة المتسلطة، وأخيرًا فقه يقول بملء فيه للطغاة: لا، ثم لا.

الثورة الإسلامية في إيران جذورها وأهدافها؛ مقارنة بالثورات العربية

د. قاسم مختاري(*) سكينه رنجبران(**)

الملخص

اليوم، الصحوة الإسلامية هزّت أساس القيم المادية في المنطقة، بحيث جعلت الشعوب تقف في وجه الظلم وترفع شعار الاستقلال والحرية. إنّ نهضات الشعوب ترتبط بظروفها الجغرافية والتاريخية والسياسية والثقافية الخاصة ببلدانها، لكنّ تجارب كل شعب تستطيع أن تكون نافعة للشعوب الأخرى. الثورة الإسلامية فى إيران خير أنموذج لتحقق إرادة الشعب أمام سلطة الحاكم، لأنّها نابعة من مدرسة العقيدة الإسلامية والقيادة الدينية؛ اللتين تقومان على العقلانية التى ترفض الاستبداد والركوع أمام العدو والغفلة عن مخططاته. المدرسة التي لم تتعلق بالشعب الإيراني فحسب، بل تتعلق بكل الشعوب المسلمة التي بُعِثت روح الثورة والوحدة فيها ضد عدوّها المشترك الذى يهدف تحطيم العالم الإسلامى.

الإسلام هو الباعث الرئيسي في نهضة الشعب الإيراني وانتفاضتها ضد الملك (الشاه) والنظام الملكي في إيران. إنّ الهوية القرآنية هى العامل الرئيسي لصمود الشعب الإيرانى في السنوات المنصرمة. فإنّ شعوب المنطقة لن تذوق طعم الهزيمة، إن حافظَ على المعايير القرآنية وقدّم الموت والشهادة على الحياة في ظل الحاكم الظالم المستبد. الثورة الإسلامية في إيران ثورة فكرية وثقافية ومعنوية وأخلاقية من قبل أن تكون ثورة سياسية؛ إنها تهدف

(*) الاستاذ المشارك في فرع اللغة العربية وآدابها من إيران، جامعة «أراك» الواقعة في المحافظة المركزية qmokhtari@gmail.com ، q-mokhtari@araku.ac.ir، ٠٠٩٨٩١٩٤٩١٧٠٦٩ -٠٠٩٨٩١٨٣٦١١٤٧٠٠٩.

(**) ماجستير في اللغة العربية وآدابها من إيران جامعة «اراك».

إلى تطبيق حاكمية القيم الأخلاقية والإنسانية والإلهية على المجتمع في جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية.

إنّ لهذه الثورة أهدافًا قريبة المدى ومتوسطة وبعيدة:

الأهداف القريبة وهي:

١- إسقاط النظام الملكي.

٢- تأسيس نظام سياسي يقوم على ركائز أربعة وهي: الإسلامية - السيادة التامة والشاملة - الحرية والديمقراطية - ورعاية مصالح الشعب.

الأهداف الوسطية وهي:

١- ترسيخ وتثبيت النظام الإسلامي وتحصينه حيال التحديات والمؤامرات التي تواجهها منذ الانتصار إلى الآن.

٢-تطوّر وازدهار البلاد في المجالات العلمية وغيرها.

٣- انتشار فكرة الثورة الإسلامية في العالم الإسلامي وسائر البلاد الأخرى، عبر تقديم أنموذج حقيقي وواقعي من تنفيذ إرادة الشعب المضطهد على القدرة الحاكمة الظالمة.

٤- كسر هيمنة القوى الاستكبارية في العالم.

أهدافها البعيدة فهي:

١- تطبيق القوانين الإسلامية بكاملها على المجتمع.

٢- تقدم البلاد في جميع المجالات

من سائر أهداف الثورة الإسلامية في إيران هي النيل إلى العدالة والحرية، ورفض السيطرة، ومحاربة الظلم والاستعباد، ومحاربة الاستكبار، وإعادة العزة الوطنية، والتوجه الديني، والاستقلال، وحكومة الشعب الدينية (الديموقراطية الدينية). فإنّ الحرية والكرامة من أعظم نعم الله على الإنسان، وهي مقدمة لكثير من النعم الأخرى وينبغي أن يستعين

شعوب المنطقة بالصبر والمقاومة والتضحية حتى تتمكن من الحصول على حَقّهم المغتصب، كما فعل الشعب الإيراني، في ظل التعاليم القرآنيّة ومدرسة عاشورا والقيادة الدينيّة والإيمان بقوتهم وهذا هو ما فعله الشعب المصريّ والشعب التونسيُّ وغيرهم من الشعوب الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي.

الكلمات الرئيسية: الثورة الإسلامية، الأهداف، القيادة الدينية، الثورات العربية.

مقدمة

التغيير إحدى ضرورات الحياة. وقد يكون هادئا فلا يتجاوز الإصلاح، وقد يكون مفاجئا وعنيفا فيقفز إلى مستوى الثورة. والإسلام دين الحياة يُقَنّنُ حالة التغيير والثورة والإصلاح. إن البشر يصنعون تاريخهم، كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] ولكن أكثر الحكومات المستبدة لا تؤمن بقدرة الشعوب على إمكانية التغيير.

في القرآن الكريم آيات متعددة يشجع الناس بالمقابلة في وجه الظلم؛ منها:

﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠].

﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

«مفهوم الثورة بشكل عام، وكما هو متعارف عليه في العلوم السياسية، هو تغيير شامل وأساسي لنظام بالٍ، يشمل هذا التغيير كافة المجالات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وغالبًا ما يوكب هذا التغيير العنف والدمار وإراقة الدماء». (زيبا كلام، ٢٠٠٤م.: ١٥)

ومفهوم الثورة من الرؤية الإسلامية، فهو نوع من الجهاد الباطني تقوم به طائفة لله وفي سبيل الله ضد طائفة أخرى كافرة تصدّ عن طريق الله، ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَـٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [آل عمران: ١٣].

نجحت الثورة الإسلامية الإيرانية في عام (١٩٧٩م.) بعد إراقة الدماء وجهود شعبية كثيرة وكانت تتمتع بصفات وخصوصيات معينة كالمشاركة الشعبية الشاملة، والقيادة الدينية، والايديولوجية الإسلامية، و... بعد عقود من اليأس والخيبات، حصل ما لم يتوقّعه الكثيرون، وقد انطلق الثورة من محطة عربية إلى أخرى. وخرج مئات الآلاف يطالبون بإسقاط النظام ونجحت الثورة في تونس ومصر وغيرهما. فهذه الثورات الشعبية كسرت حاجز الخوف لدى الشعوب وتجاوزت الأطر التقليدية.

إنّ نهضات الشعوب وثوراتهم ترتبط بظروفها الجغرافية والتاريخية والسياسية والثقافية الخاصة ببلدانها، لكنّ تجارب كل شعب تستطيع أن تكون نافعة للشعوب الأخرى. هذا المقال جهد متواضع لتبيين بعض جهود الشعب الإيراني في مسير انتصارهم على الظلم الشامل لنظام «البهلوي» وتمركز المقالُ إلى دور الإسلام والقيادة الدينية في سبيل انتصارهم ونرجو أن يَتّضِح هذا البحث تجربة الشعب الإيراني في ثورتهم الإسلامية كأنموذج لتحقق إرادة الشعب أمام سلطة الحاكم.

أسباب ظهور الثورة الإسلامية في إيران في عام (١٩٧٩م)

أ- الأوضاع والظروف السياسية.

ب- الظروف الاقتصادية.

ج- الظروف الاجتماعية.

من وجهة نظرنا أنّه بدون إدراك جميع التطورات السياسية والاجتماعية والدينية المعاصرة لإيران، ليس من الممكن تتبع أسباب ظهور الثورة الإسلامية.

«وقد تمثلت هذه الأسباب المُفجّرة للثورة في فساد الشاه وساسته؛ ممّا أدّى إلى العديد من الأخطاء في الداخل والخارج، وكذلك الإخفاق في محاولات التنمية الاقتصادية وهيمنة المؤسسات الأمنية وبخاصة «الساواك» على جميع المناحي في إيران، ممّا خلق من التوتّر والترقّب، وتطلّع الإيرانيون للخلاص من هذا الكابوس الكامن فوق صدورهم والذي تزامن مع تزايد النفوذ الأجنبي في إيران، وأعاد إلى الأذهان شبح الامتيازات الأجنبية التي

سبق أن عانى منها الشعب الإيراني خلال القرن التاسع العشر وأوائل القرن العشرين». (زيبا كلام، ٢٠٠٤م.: ٧)

أ- الأوضاع والظروف السياسية:

حينما تتّسع الفجوة بين القوة السياسية وطبقات المجتمع يقوم ذلك المجتمع بثورة، وهذا ما حدث في إيران إبان حكم «محمد رضا شاه»، ففي عهده، قلّما وجدنا القوة السياسية تحظى بقبول اجتماعي أو بقاعدة شعبية. وتُعتبر فترة الأربعة عشر عامًا الأولى لحكمه (١٩٤١-١٩٥٥م) من أكثر الفترات توترًا في حياة إيران السياسية، حيث وقعت تحت احتلال قوات الحلفاء، وكان «الشاه» يدين بالولاء لهم لمساندتهم إياه للوصول إلى أريكة الحكم.

«وفي هذه الفترة ظهرت على الساحة السياسية في إيران مجموعة من الأحزاب السياسية، منها على سبيل المثال لا الحصر: «همراهان» (الرفاق)، و«آزادى» (الحرية)، و«ميهن پرستان» (الوطنيون)، و....

ولكي يحكم «الشاه» قبضته، قام بتكوين أحزاب شبه عسكرية، وبثّ عناصرها داخل الجيش والمجتمع، ومنها: حزب «سوسياليزم ملى كاركران إيران» (الإشتراكية الوطنية لعمّال إيران) واختصاره «سومكا»». (نفس المصدر: ٢٠)

وكانت بعض هذه الأحزاب تدين بالولاء للقوى الأجنبية (أمريكا، وانجلترا، وألمانيا والاتحاد السوفيتي. والبعض الأخر يعمل تحت عباءة «الشاه»... وفي عام (١٩٦٠ م.) كان «الشاه» قد عمل على القضاء على الأحزاب السياسية، كما أغلق الجمعيات المهنية والنقابات العُمّالية ورغب في توحيد الأحزاب في حزب واحد هو حزب «رستاخيز» - «النهضة أو البعث» - ولم يكن يعني ذلك، مشاركة تلك الأحزاب في نشاط سياسى تحت لواء الحزب الجديد بقدر ما كان يعني وقف نشاط المعارض منها ودمج موالي له في حزب واحد.

«وازدادت سياسة الشاه تجاه معارضيه حدة، ... ولم يكتف الشاه بعدم تفعيل النشاط السياسي داخل المجتمع من خلال الأحزاب المتنافسة، بل كان يتّبع سياسة «فرّقْ تَسُد» وملأ

الإدارات الحكومية بعيونه، ولم يكن يسمح لأى مسؤول بالبقاء في مكتبه في انتهاء مواعيد العمل الرسمية، وفرض الرقابة على الصحف والجرائد والمطبوعات، بحيث لم يجرؤ امرؤ على نقد «الشاه» أو أحد المقربين منه». (نفس المصدر.: ٢٢)

في غضون عام (١٩٦١م.) بدأت بعض الأحداث تطرح نفسها على الساحة السياسة الدولية، لتضفي طابعًا مميزًا على العلاقات الإيرانية الأمريكية في تلك الآونة. فمن جهة، أعلنت بريطانيا عن نواياها في سحب قواتها العسكرية عام (١٩٧١م.) من قواعدها في منطقة شرق السويس والخليج الفارسي؛ نظرًا للمشاكل المالية التي تواجهها. وتحيّنت أمريكا الفرصة، وعملت على إرساء تواجدها السياسي والعسكري في منطقة الشرق الأوسط، وزادت من تعاونها مع الدول والإمارات المطلة على الخليج الفارسي، ومع إيران بصفة خاصة.

من جهة أخرى، بعد انسحاب بريطانيا من المنطقة، توجهت بعض الدول العربية الراديكالية (مثل مصر وسوريا والجزائر والعراق) إلى تأسيس اتحاد سياسي يناهض رؤساء الدول الأخرى الموالية لأمريكا، تزعم هذه الحركة الزعيم المصري الراحل جمال عبد الناصر؛ لذا سعى «الشاه» لتحديث معداته العسكرية تحسبًا لاحتمالات الخطر.

وأدّى هذا الوضع إلى استياء طبقة رجال الدين، وفي مقدمتهم زعيم الثورة الإسلامية الإمام الخميني الذى نَقَدَ سياسة «الشاه» نحو التسليح، وتساءل في حيرة عن الأهداف الحقيقية وراء هذه السياسة وعن المستفيد الأول منها، ويقول:

«... لا أعلم ما هو الهدف من وراء شراء هذا الكم الهائل من الأسلحة؟! هل من أجل طرد المستعمرين وأعوانهم؟ أليس «الشاه» نفسه من المنتمين إليهم؟ أليست إيران قاعدة عسكرية لهم؟...». (الخميني، ١٩٩٧م.: ٤٤)

واستمر الاستياء العام داخل إيران من تغلغل النفوذ العسكري الأمريكي، وأعربت الجماعات الثورية عن استيائها ... وصارت العلاقات مع أمريكا أحد محاور ثورة الشعب، خاصّة مع وصول بيانات الإمام عبر شرائط الكاسيت لحث الأهالي على رفض النفوذ الأمريكي والإطاحة بنظام الشاه الموالي لأمريكا، وتنامت الحركة الشعبية، وازدادت

حركة النشاط الطلابي في الجامعات وعمّ الاعتصام والإضراب معظم المصالح والإدارات الحكومية، إلى أن وقع حادث سينما «ركس» بمدينة «عبادان» في ١٩ أغسطس من عام (١٩٧٨م.) وقتل الحريق ٢٧٧ شخصًا وبعد الحادث اعتبر الشعب أن جهاز «السافاک» هو المسؤول عن الحريق المذكور، فبذلک قد تهيأ المجال أكثر من ذي قبل للثورة، ولم يجد الشاه حلًا للأزمة سوى إقالته لحكومة «آموزگار» وتعيين «جعفر شريف إمامي» رئيسًا للوزراء.(راجع: نجاتي، ٢٠٠٨م.: ٥٤٤؛ زيبا كلام، ٢٠٠٤م.: ٤٦)

حاول رئيس الوزراء الجديد للقضاء على سوء التفاهم القائم بين النظام ورجال الدين إلا أنّها جميعًا باءت بالفشل واستمرّت المسيرات الشعبية اعتراضًا على النظام وبدأت الحكومة في اتخاذ إجراءات مضادة انتهت بمذبحة يوم الجمعة السوداء (جمعه سياه)، وكانت من أكبر الأخطاء التي ارتكبها نظام «الشاه» حيث لم تترک مجالًا للمصالحة بين الحكومة والشعب ... وسارت الأوضاع من السيّء إلى الأسوأ حتى انتهت إلى أحداث «تاسوعاء» و«عاشوراء» (١٠، ١١ ديسمبر ١٩٧٨م.)، التي كانت استفتاءً حقيقيًا يُدين نظام «الشاه» ويؤكّد على زعامة الخميني. (راجع: نجاتي، ٢٠٠٨م. :٥٥٨ - ٥٦٠)

أثناء ذلک لم يتورع النظام عن ارتكاب المذابح الوحشية ضد الأهالي. وكان الأمل الوحيد والأخير لدى «الشاه» في تشكيل حكومة ائتلافية برئاسة «شاهپور بختيار» الذى اقترح مغادرة الشاه إيران حتى تستقرّ الأمورُ، وبدأ في تكوين وزارته في يناير عام (١٩٧٩م.). وعلى أي حال، فقد رحل الشاه عن إيران في يناير عام (١٩٧٩م.). وأعلنت الهيئة الدينية انتفاء الشرعية عنه، وخلعه عن الحكم وإقرار النظام الإسلامي الجمهوري، وعدم الاعتراف بحكومته. ومع عودة الخميني في أول فبراير عام (١٩٧٩م.) أعلن تعيين «مهدي البازرگان» رئيسًا للحكومة الإسلامية المؤقتة، للإشراف على الاستفتاء الذي سيمهّد لإعلان الجمهورية الإسلامية في إيران.

«على هذا النحو سقط النظام الشاهنشاهي، وكان هذا السقوط هو النتيجة الحتمية لنظام دَأَبَ على ممارسة الضغوط السياسية، والقيام بحملات الاعتقال المُوَسَّعَة، راج خلاله الفساد والرشوة، واعتمد على القوة العسكرية في تعامله مع الأهالي، وخنع للقوى الأجنبية (أمريكا) وساهم في بسط نفوذها، وافتقد القاعدة الشعبية المؤيدة له، وسعى لرفاهية الأقلية

الحاكمة، بينما ازداد الشعب فقرًا وحرمانًا، وساهم في استياء الغالبية العظمى من أفراد المجتمع بعدم اكتراثه بقيم هذا المجتمع وعاداته وتقاليده وعقائده الدينية، مثل هذا النظام كان لابدّ وأن يهيئ الأجواء لتحقيق حركة ثورية تسقط شرعيته وتحلّ نظامًا آخر محلّه، على أمل الخلاص والحرية والدمقراطية والعدالة الاجتماعية». (زيبا كلام، ٢٠٠٤م.: ٥٠-٤٩)

في الواقع أنّ «الشاه» لايكترث بثورة الشعب هذه وكان يعتقد أن معارضيه ينحصرون في «بضعة آلاف من رجال الدين الرجعيين»، «حفنة من الشيوعين ممّن لاينتمون للوطن»، «عدد من المثقفين سطحيي النظرة لا شأن لهم»، «عدة آلاف من الطلاب الشبان المنخدعين عملاء الأجانب».

ويعتقد أن الكثيرات من النساء العاملات والمتعلمات يؤيدنه، بسبب منحه إيّاهن حق التصويت وحق الطلاق وإخراجه لهن من جدران البيت الأربعة ودخولهن ساحة المجتمع. (راجع:نفس المصدر: ٨٠)

وكانت أمريكا ـ على عكس ما نتوهم ـ تفقد المعلومات الصحيحة حول وضع نظام «الشاه» ومكانته بين الشعب.

ب- الظروف الاقتصادية:

ما حدث من تطورات على مدى القرنين الأخيرين في بلدان العالم الإسلامي ومنطقة الشرق الأوسط، استتبعه هجوم سياسي وثقافي وعسكري غربي على المنطقة وأثّرَ بِدَوره على الشعب الإيراني.

وتَعدّ الفترة المواكبة لقيام الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥م.) هي بداية تغلغل النفوذ الإمريكي في إيران، حينما قامت القوات الأمريكية بنقل المعونات العسكرية إلى الاتحاد السوفيتي عبر الأراضي الإيرانية.

«كان القصور في الخدمات الاجتماعية، والبطالة المتنامية، وتوسيع الفجوة بين الطبقة المرفهة وطبقات المجتمع الأخرى من عوامل الاستياء الأجتماعي التي مهّدت سبيل الثورة». (نفس المصدر: ٣٦)

«في الحقيقة أن مشروعات الشاه الاقتصادية لم تحقق المرجو منها بسبب ارتباط الاقتصاد بالحكومة وعوامل الضعف والركود والبيروقراطية. وأن سياسة الشاه في التحديث قد استندت على الدعاية الواسعة عن طريق أجهزة الإعلام المحلية، كما اهتمّت بنشر الثقافة الغربية و إدخال التكنولوجيا الحديثة دون دراسة جيدة حول كيفية الاستفادة منها لتطوير المجتمع الإيراني بشكل واقعي. ترتب على ذلك وضع جميع إمكانيات الدولة على الدعاية الواهمة للشاه وتحويل إيران إلى سوق رائجة لبضائع الغرب. إن جزءا من الزيادة الضخمة في عائد النفط كان يوجه لشراء أسهم الشركات والمصانع الخاسرة في أوروبا وأمريكا، وجزء آخر كان يوجه لشراء المنتجات الزراعية كالقمح، والأرز، و... من أمريكا وتايلند و...أما الجزء الأكبر فكان يوجه لتحقيق طموحات الشاه في تسليح إيران بأحدث ما توصلت أليه تكنولوجيا الصناعة العسكرية. وكان ثلث ميزانية الدولة تقريبًا ينفق على الجيش وقوات الأمن». (شيرازي، ١٣٧٠ه.ش: ٣١)

ج- الظروف الاجتماعية:

إن إيران الحديثة في عهد «محمد رضا شاه» لم تختلف كثيرًا عن إيران المتخلفة في عهد «ناصرالدين شاه القجر». فإذا كان أمر الملك القجري يسري على جميع شئون المملكة في المرحلة الأولى، ففي المرحلة الثانية كانت أوامر «محمد رضا شاه» هي التي تُصَرِّفُ كل كبيرة وصغيرة داخل المملكة وكانت المشاركة السياسية للشعب وتدخله في شئون الدولة وتحديد السياسات في العصر البهلوي نادرة، بل منعدمة كما كانت في العضر القاجاري. والاستبداد السياسي، والظلم، وسياسة «الشاه» والبلاط والحكام المطلقة العنان، وعدم محدودية نفوذهم، وانعدام وجود القانون والأمن الفردي، وتدخل الأجانب وامتداد نفوذهم في شئون الدولة، واعتقال كل فكرٍ لا تستحسنه الحكومة أو تعتبره غير صالحة والقضاء عليه، كلها كانت من عوامل أساسية أوجدت المعارضة والثورة ضد النظام القاجاري في قالب الثورة الدستورية (انقلاب مشروطه). بعبارة أخرى، على الرغم من ظهور الأفكار الحديثة والثورة الواعية منذ أواخر القرن التاسع عشر في إيران، إلا أنه لم يتمّ أيُّ تطور أو تغيير سياسي مهم. فالهيكل السياسي للمجتمع الإيراني في الربع القرن العشرين كان بكرًا متحجرًا غير مستصلح كما كان في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فلم يكن يوجد

فاصل بين آلام وآمال جزء كبير من الشعب السياسية ـ خاصة طبقة المتعلمين والمثقفين في المجتمع ـ في كلا العصرين على الرغم من مرور مائة عام.

هناك سلبيات عديدة داخل المجتمع الإيراني في عهد محمد رضا شاه، منها:

١- انعدام حرية العقيدة والفكر والبيان والاجتماعات والمطبوعات.

٢- الاعتقال غير القانوني لآلاف النساء والرجال والشيوخ والشباب حتى لمن لم يبلغ منهم العمر القانوني.

٣- استخدام كافة أنواع التعذيب الجسدي والنفسي، والذي يفضي في كثير من الأحيان إلى الموت أو بتر عضو من أعضاء الجسد...

لذا لم نبتعد عن الحقيقة لو نقول: إن الثورة الإسلامية كانت حركة لتدمير الهيكل القديم وسحقه وطرح ترتيب جديد.

دور الإسلام في انتصار الثورة الإسلامية في إيران في عام (١٩٧٩م)

«كان الإسلام مظلومًا على مدى قرون طويلة؛ لأن ما يدعو إليه كان مغيبًا، ولم تتمّ ترجمة تعاليمه وأحكامه في الواقع في أي وقت؛ إذ جهد جناة التاريخ على إبقاء الإسلام في الظلّ، وحرصوا على جهل الشعوب بتعاليمه؛ ولم يسمحوا بالتعريف بهذا الدين التحرري، والرسالة التي تحثّ على الاستقلال، والمذهب الذي يشنّ الحرب ضد الظالمين ويحتضن المحرومين والمستضعفين». (الخميني، ١٩٩٧م.: ٦٧)

إن التحول الذي أوجدته الثورة الإسلامية في إيران، يمكن توضيحه في عنوان عام وهو ازدياد أهمية عناصر، كالثقافة والدين والإيديولوجية والقيادة.

الثورة الإسلامية فتحت المجال أمام موضوعة الثقافة وخاصة الثقافة الدينية التي كان يهتمّ بها سابقًا في عمليات التنظير لتدخل ميدان التنظير الثوري بشكل فعال.

يقول د. على شريعي: إن الإسلام كثورة هو أيديولوجية إلهية جاءت لتحرر الطبقة المحكومة من ظلم الطبقة الحاكمة، ولتهدم القيم اللاأخلاقية للطبقة الحاكمة. (شريعتي، إسلام شناسي، ١٣٨٦ه.ش.:٦).

فالإيديولوجية الإسلامية ـ في رأي «شريعتي» ـ هي القادرة على بناء مجتمع مثالي وبالتالي إنسان مثالي. و سيعكس هذا المجتمع وحدة الفكر والحركة بشكل متكامل وليس متناقضًا، ويجمع بين الروحي والمادي بشكل منسجم كما يوحد بين الإنسان ومجتمعه والكون بأسره في اتجاه الكمال. وقد أمل الدكتور على شريعتي في أن يصبح علم الاجتماع الإسلامي الذي عمل على تطويره أداة لتحليل الإيديولوجية الإسلامية ولفهم المجتمعات الإسلامية المعاصرة ـ خاصة المجتمع الإيراني ـ وتقرير ما يحتاجه من إصلاح وتغيير على أساس العقائد والمبادئ الإسلامية. (راجع: شريعتي، جهانبيني وايديولوژي ١٣٨٦هـ ش.: ٣٦).

«اعتبر «شريعتي» أنّ التغيير العقائدي هو شرط مسبق لتحقيق التغيير الاجتماعي. فالتغيير يجب أن يتبلور أولًا في ضمير البشر و إلا فإنّه لن يتخذ أبدًا شكل حركة اجتماعية. كان الإسلام هو إيدئولوجية التغيير: الإسلام كرؤية شاملة للعالم وللواقع، وكمنهج لإخراج ما بداخل الإنسان من إبداع ونزوع نحو الكمال ـ على المستويين الفردي والجماعي. فالإسلام يدفع بالإنسان الذي خلقه الله من الطين والروح بعيدًا من الطين وصعودًا نحو الروح: أي نحو الكمال، في إطار عملية متواصلة لتحرير الذات والمجتمع. فقد آمن «شريعتي» بأن الكمال الفردي لن يتحقق بمعزل عن الكمال الجماعي ... وفيما يتعلّق بشعوب العالم الثالث بصفة عامة. فقد اعتبر د. شريعتي أن المهمة الأولى أمامهم هي إحياء هويتهم الثقافية المتميزة التي يشكل الدين ركيزتها الأساسية».(عبد الناصر، ١٩٩٧م.: ١٧).

«هذا الجهاد يتم دومًا لصالح فئة المستضعفين المظلومين، ويستمدّ جذوره من العقيدة والإيمان بالله، ويستند جذوره من العقيدة والإيمان بالله، ويستند إلى حركة الأتقياء والصالحين الرائدة، وثورة الشعب. وهذه الأركان الثلاثة (الإيمان بالله، والحركة الرائدة، وثورة الشعب) هي التي شكلت أيدوئولوجية الثورة الإسلامية، وهي التي حظيت بنفوذ عميق بين أفراد الشعب الإيراني، باعتبار أن الدين الإسلامي هو دين الأغلبية في المدن والقرى ويعتنقه الغني والفقير». (زيبا كلام، ٢٠٠٤م.: ١٥).

في رأي الخميني أنّ الإسلام هو الذي أوجد الانسجام بين صفوف الشعب الإيراني. إن قوّة الإسلام كانت خافية على شعوب العالم، وإنّ ما حدث في إيران في عصرنا هذا ليس أكثر

من نموذج متواضع لهذه القوة. وقد استطاع هذا النموذج أن يبرهن على أنّ الاسلام قادر على تربية شبابنا بنحو يكونون على أُهبة الاستعداد دومًا للتضحية بأنفسهم تلبيةً لدعوة الإسلام في الوقوف بوجه الكفر والزندقة وفي مقابل الظلم والظالمين. (راجع: الخميني، ١٩٩٧م.: ٦٨).

في الحقيقة أن ماهية هذا التفكير نابعة من نفي الظلم والخضوع له، ورفض مبدأ القوة والتسلّط، وإنكار السكوت والتصرف الانفعالي.

دور القيادة الدينية في انتصار الثورة

فى التاريخ الإيرانى المعاصر هناك تجربتان هما الثورة الدستورية (انقلاب مشروطة) وحركة تأميم النفط (جنبش ملى كردن صنعت نفت) وقد كان الدور الفذ للشعب عاملًا مؤثرًا فى النجاحات الأولية لهاتين التجربتين التاريخيتين، وبما أنّ هاتين الحركتين ابتعدتا عن الشعب، كانت نهايتاهما استبداد «رضا خان» وإنقلاب ٢٨ «مرداد».

لكن من الخصائص البارزة للثورة الإسلامية (١٩٧٩م.) دور القيادة فيها. كان الخميني وتدبيره وعمق نظرته من أهم مميزات هذه الثورة.

وقد اعتمد قائد الثورة الإسلامية على العامل الديني في تكريس حقوق الشعب. الديموقراطية بصفتها أداة جديدة لتحقيق الإرادة الشعبية في البيئة الدينية. إنّ الخميني كان فقيها عقليًا، حيث يحظى العقل والاجتهاد في فكره الفقهي بمكانة خاصة، تطرق إلى الدفاع عن الديموقراطية الدينية. إنّه كان يعتقد أن الديموقراطية الحقيقية هي في الإسلام والمساواة والحرية. (راجع: ضيائي، ١٣٨١ه.ش: ٢٨)

وهنا قال الخميني في وصيته التاريخية: «و وصيتي إلى شعوب البلدان الإسلامية ألا تنظروا أن يأتيكم أحد من الخارج ليُعينكم على الوصول إلى الهدف وهو الإسلام وتطبيق أحكامه. عليكم أن تنتفضوا من أجل هذا الهدف الذي يحقق الاستقلال والحرية». (اسدي، ١٩٩٦م.: ١٥٠)

دور المنظمات الدينية في انتصار الثورة

«رغم افتقاد ثورة إيران المنظمات المتناسقة إلا أنها امتلكت شبكة اتصالات هائلة لم تتوفر لدى غيرها، تمثلّت في المساجد حيث أعاد إليها الخميني حالة الحركة ودورها الرائد في اتخاذ القرار وتحديد المصير كما كان الحال في صدر الإسلام، وقد لعبت المساجد دورًا مهمًّا في أحداث الثورة، حيث خطب رجال الدين في المحراب وفوق منابر بيانات سياسية إسلامية، ونشروا أهداف الثورة، وفضحوا مظالم النظام والآثار السيئة للنفوذ الأجنبي، كما قامت المساجد بدور الوسيط بين القيادة والأهالي». (زيبا كلام، ٢٠٠٤م.: ١٨)

ولم يقلّ دور الحوزات العلمية عن دور المساجد في إيران، فكانت عبارة عن مؤسسة دينية مستقلة... وعن مكانة الحوزات العلمية واستقلالها المادي وريادتها التصدي لعوامل الاستعمار، يحدثنا الخميني في قوله: على أمة الإسلام أن تعلم أن الخدمات الّتى قدّمها علماء الدين إلى الدول الإسلامية على مدى التاريخ لا تُعَدّ ولا تُحصى. فى المثل يمكن الإشارة إلى دور «ميرزاى شيرازي» في نهضة تنباكو (نهضة التبغ).

الإسلام والدستور الإيراني

استطاعت الثورة الإسلامية في إيران أن تضع أسسًا لدولتها في فترة وجيزة، فقد نجحت في إقامة مؤسسات دستورية في زمن قياسي - إذ تقل الفترة عن ثمانية عشر شهرًا، أي مابين ١٢ فبراير ١٩٧٩م تاريخ استسلام (مهدي بازركان) واستسلام (بختيار) اللذان تولّيا رئاسة الوزارة في هذه الفترة حتى ٢٨ مايو (١٩٨٠م.) وافتتاح مجلس الشوري الإسلامي ثم بناء كل المؤسسات الدستورية من قِبَل الشعب. من مميزات الدستور الإيرانية، هي:سرعة تدوين الدستور والمصادقة عليه.

إن الشعب الإيراني يؤمن إيمانًا مطلقًا بالإسلام بوصفه الشريعة التي يجب أن تقام على أساسها الحياة، وبالمرجعية المجاهدة - القيادة الدينية - بوصفها الزعامة الرشيدة، وبالإنسان الإيراني وكرامته وحقه في الحرية والمساواة والمساهمة في بناء المجتمع.

وجاء الدستور وصورته المكتملة ليرسخ هذا المباديء وليؤكد على إسلامية التوجه،

ودينية المرجع، وليقرر مبدأ الحكومة الإسلامية. ولذلك نرى أن فقرات الدستور الإيراني قد ازدحمت وتشعبت بهذه الفكرة، وشرح الدستورُ الأصولَ التي ينبغي أن تقوم عليها الحكومة، ففيه يُصرِّحُ :«لا تبنى الحكومة من وجهة نظر إسلامية على الطبقية أو على سلطة الفرد أو المجموعة، بل إنها مجمع للأهداف السياسية لشعب متحد في قيادته وتفكيره حيث يقوم بتنظيم نفسه حتى يستطيع من خلال الحركة الفكرية والعقائدية أن يسلك طريقه من خلال الحركة إلى الله، نحو هدفه النهائي وهو نيل رضوان الله تعالى). (راجع: دستور جمهورية إسلامية إيران، ١٣٦٩هـ.ش.: ٦١).

ويرى الدستور الإيراني أن الهدف من إيجاد الحكومة هو هداية الإنسان للسير نحو النظام الإلهي وفقًا للبشارات القرآنية ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾ [القصص: ٥].

أصداء وانعكاسات الثورة الإسلامية الإيرانية

عبر نظرةٍ عابرةٍ على تاريخ الثورات العالمية وخاصة أهمها أي الثورات في روسيا وفرنسا ونيكاراغواي والتي حدثت كلها قبل الثورة الإسلامية في إيران، يتضح لنا أن أصداء كل من هذه الثورات لم تنحصر بداخل البلاد وإنّما كان لها انعكاسات واسعة على الصعيد العالمي وخاصة في دول الجوار.

لذلك يُطْرَحُ هذا التساؤل لكل مراقب دولي: هل أن الثورة الإسلامية في إيران كان لها تأثيرات في العالم الخارجي؟

تُعتبرُ الثّورة الإيرانية نتاجًا وثمرة لتجارب كثيرة وطويلة تجمعت بعد نضالات خاضتها كل الفئات والقوى الاجتماعية منذ ما يقرب من قرن من الزمن. مجموع هذه التجارب شَكّلَ أطر هذه الثورة ومعالمها وركائزها وبَلْوَرَ حيويتها وفاعليتها في تاريخ إيران.

إن الثورة الإسلامية حققت النموذج الإسلامي الجديد الذي مزج بين ما هو إنساني وبين ما هو قومي وإسلامي في إطار من الحرية والعدل والمساواة واحترام الآخر دون أن يستأصل ثقافته أو يعتدي عليه.

من انعاكاسات الثورة الإسلامية الإيرانية على النظام الدولي هو عدم انخراط إيران في عدد الدول التابعة للشرق و إعلان نمط جديد من عدم الإنحياز تحت إسم «عدم الإنحياز الحقيقي».

إن طرح نظرية المعسكر الإسلامي المستقل يُعَدُّ من التأثيرات والإنعكاسات الإخرى للثورة الإسلامية في النظام الدولي. فهذه النظرية رسخت ـ من ناحية ـ فكرة المعسكر الثالث في النظام الدولي، ومن ناحية أخرى فأنّه عقدت نطفة اعلان هوية العالم الإسلامي كمعسكر مستقل، بشكل جدي.

ومن إنعكاساته الأخرى هي:

- تقوية الإسلام السياسي.
- تفاقم الشعور بالاستقلالية وعدم التبعية.
- تعميق الإيمان بدور الشعوب المسلمة.

الوحدة الإسلامية سبيل لانتصار الثّورات

«لابدّ للمسلمين من البحث عن ذواتهم و إغناء سُبل تقاربهم وتوحيد صفوفهم، لكي ينتصروا بإذن الله، وسينتصرون إن شاء الله». (الخميني، ١٩٩٧م.: ١١٣)

«ناشد الخميني ابناء الأمة الإسلامية أن يتجاوز قوميتهم أو قطريتهم وأقليميتهم ويمدّوا يد الأخوة والمساندة لنصره أخوتهم في الإيمان من أي بلد وأن لا يبخلوا بأي عطاء أو مساندة لنصرة أخوتهم في الدين والعقيدة من أجل تحقيق حريتهم وانعتاقهم من القيود الحكام الظالمين». (راجع: اسدي، ١٩٩٦م.: ١٥١)

«اعتبر الخميني الوحدة الإسلامية هي السبيل الوحيد للاستقلال والاعتماد على الذات، وتحدث عن وحدة إسلامية تمسح باحتفاظ كل قطر باستقلاله الذاتي وحكومته الخاصة مع تعاون كل هذه الأقطار لمواجهة أعداء الإسلام. إنّ استمرار الفُرقة بين المسلمين يحقق استمرار استغلال بلادهم ومواردهم الطبيعية من قِبَل القوى الاستعمارية. وقد اعتبر

كذلك أنّ وحدة المسلمين هي طريقتهم الوحيدة لحكم العالم وإحياء حضارتهم. وطالب الخميني بالوحدة كشرط ضروري للتخلص من الوجود الصهيوني في أراضي المسلمين.

ولم ينس الخميني أن يشير إلى خطورة الخلافات المذهبية والعنصرية فيما بين المسلمين، وقد أعاد الخلافات بين السنة والشيعة إلى القوى الاستعمارية التي هدفت من وراء ذلك السيطرة على أراضي المسلمين ونهب ثرواتهم». (عبد الناصر، ١٩٩٧م.: ٦٢-٦١)

وفي هذا السياق فإنّ السبيل الوحيد لنجاة البلدان الإسلامية هو الدفاع عن الحرية والاستقلال، والاتحاد بعضها بعضًا، لكي تتجلى الصورة الحقيقية للإسلام في أنظار العالم.

وكذلك حذّر«شريعتي» من أن الاستعمار يسعى دائمًا لتجزئة الدول الإسلامية والسيطرة على كل دولة إسلامية على حدة، كما يسعى دائمًا لإضعاف عقيدة المسلمين وتدمير شخصيتهم الحضارية المستقلة، وذلك حتى يتمكن من نهب الثروات الطبيعية للمسلمين، وفتح أبواب بلادهم كأسواق لمنتجات الدول الاستعمارية. واتهم «شريعتي» الاستعمار الجديد باستخدام قواه السياسية والاقتصادية والثقافية لاستغلال المسلمين والعالم بأسره. ورأى أن التناقض بين الإسلام والاستعمار حتمي ونهائي؛ لأنّ الإسلام يدعو للحق والعدل، في حين تسعى الدول الاستعمارية، في العالم استقرار سياساتها المستغلة. (راجع: شريعتي، جهتگيري طبقاتي إسلام، ١٣٨٤ه.ش: ١٦٨)

«إنّ خطر الارتداد عن الجادّة الصحيحة والانحراف عنها، خطر يهدد كلّ ثورة في كل حين، ولايمكن مواصلة السير على نفس الجادة الصحيحة إلا بحفظ الوحدة، واتّباع قائد الثورة، والوعي، وحدة القلوب، والوقوف والثبات حتى الموت على أصول الثورة ومبادئها». (الخميني، ١٩٩٣م.: ١٩)

إن إيران اليوم بمثابة مختبر، إن انتصار الثورة الإسلامية، أعاد لكل مسلمي العالم الثقة بالايديولوجيا والدين، وأثبت أنّ الإسلام قوة لا تُقهر.

ظهور الثورات العربية

فوجيء الجميع من المحللين والباحثين، ودوائر الاستخبارات المحلية والعالمية بما جرى في تونس. وكأنّ «بوعزيزي» الذي أحرق نفسه كان الشرارة التي أشعلت البلدان العربية كلّها.

لا تعني هذه المفاجأة أن عوامل هذا الانفجار لم تكن تخمر في داخل هذه المجتمعات منذ عقود. ولا يعني ذلك أيضًا أنّها المرة الأولى التي تحاول فيها قوى شعبية التظاهر أو النزول إلى الشارع لتحقيق مطالب اجتماعية أو إصلاحات سياسية.

ربّما لم يتوقع أحد أن تمتدّ الثورة بهذه السرعة، وفي بضعة أشهر، إلى بلدان عربية عدة من تونس إلى مصر وليبيا واليمن والبحرين... كان السخط الشعبي قد تراكم لسنوات طويلة، هي سنوات الحاكم المستبد الذي أفقر الشعب واحتكر السلطات بيده وبيد أفراد عائلته، وراكم ثروات بمليارات الدولارات في الوقت الذي كان الشعب يزداد فقرًا وجوعًا. (راجع: عتريسي، ٢٠١١م.:١١)

«فإن الثورة العربية اندلعت فى البداية في تونس ومصر ونجحت فيهما وتمّ إسقاط النظام في كل منهما ...إلا أنّ ثورة هذين الشعبين ارتبطت بعنف محدود إجمالًا، بينما تصاعد العنف، في الدول العربية الأخرى. ويبدو أن التخلص من إرث الاستبداد الذي ارتبط بنظم الحكم العربية أزمانًا طويلة، يحتاج إلى تكلفة بشرية عالية، نتيجة استخدام العنف المفرط». (زهران، ٢٠١١م.: ٨٣)

«لقد سقطت النظام في كل من تونس ومصر، بمساهمة مباشرة من الجيش الذي رفض أن يقف في مواجهة التظاهرات الشعبية ويغرق البلاد في حمام من الدم. وفي ليبيا انقسم المجتمع والجيش واندلعت الحرب بين طرفين الواحد مؤيد للنظام وآخر معارض له اقتسما السيطرة على ليبيا. وباتت الحرب ذريعة لقوات الناتو للتدخل بحجة «حماية المدنيين» وما زاد الوضع إلاّ تعقيدًا. (عتريسي، ٢٠١١م.:١٠)

«لعلّ القواسم المشتركة في كل الثورات العربية حتى الآن سواء التي نجحت تمامًا في إزاحة رأس النظام وتواصل معركتها لإتمام أهدافها، وسواء التي تسعى جاهدة إلى إسقاط

النظام وتعاني من مأزق العنف، هو تغليب البعد السياسي، ومواجهة الاستبداد والطغيان والفساد المركب، وسعى نحو تأسيس نظام ديموقراطي حقيقي يسهم في قيادة المجتمع إلى الأمام.

لا شك أنّ الثورة المصرية كانت نموذجًا للاقتداء، وهي اندلعت في كانون الثاني/ يناير(٢٠١١م) واستمرّ التظاهر الجماهيري في ميدان التحرير وغالبية الميادين في محافظات مصر، (١٨) يومًا، حتى أجبر الرئيس حسنى مبارك في ١١شباط / فبراير، على التنحي وتسليم السلطة إلى المجلس الأعلى للقوات المسلحة، لإدارة الشئون». (زهران، ٢٠١١م.: ٨٦-٨٧)

من دوافع الثورة العربية ولاسيما المصرية والتونسية

١- تراكم الاحتجاجات الشعبية، وخلق بيئة مناسبة لتفجير الثورة. (راجع: دياب، ١٩٧٨م.: ١٥)

٢- استهتارالحكومة بالمطالب السياسية ومحاصرة القوى السياسية وتهديدها في حالة التظاهر إلى حد اعتقال.

٣- خلق حواجز سياسية كبيرة بين الحكومة والحزب الحاكم من جانب، وبين القوى السياسية الأخرى والحركات الشبابية من جانب آخر.

٣- عدم تنفيذ وعود رئيس مبارك المتكررة بنزاهة الانتخابات من دون ضمانات حقيقية.

٤- تزايد الشعور بالظلم وعدم المساواة وعدم تكافؤ الفرص، وانعدام العدالة الاجتماعية وسط فجوة الأجور الضخمة. (راجع: فريق شفافية ليبيا، ٢٠١٠م.: ٦)

٥- انتشار الفساد بصورة غير مسبوقة عبّر عنها البرلمان(٢٠٠٥-٢٠١٠) (راجع: زهران، ٢٠١١م.:٩٤-٩٣)

النتيجة

من القواسم المشتركة بين الثورات العربية والثورة الإيرانية هي أنّ كلا من هذه الثورات لا تنحاز بحزب واحد ولكن هناك فرق بينهما وهو أنّ الثورة الإيرانية تتمتّع من وحدة القيادة.

أسباب اندلاع الثورات العربية وأيضًا الثورة الإيرانية لاتظهر في دفعة واحدة بل تمتدّ منذ زمن مديد. من أهم البواعث المشتركة لاندلاع الثورة في إيران والبلاد العربية، هي:

- الاستبداد والفساد: هما من القواسم المشتركة في الحكومات العربية المخلوعة وحكومة إيران في العصر البهلوي الثاني وهما من أبرز الخصائص التي تطبع طبيعة الأنظمة الديكتاتورية والعميلة، ولعلّ الفساد والاستبداد من قبيل اللازم والملزوم في تلك الأنظمة.
- عدم وجود حرية التعبير وسلب النشاطات السياسية من الأحزاب والجماعات.
- تراكم الاحتجاجات الشعبية
- تزايد الشعور بالظلم وعدم المساواة وعدم تكافؤ الفرص، وانعدام العدالة الاجتماعية وسط فجوة الأجور الضخمة.
- عدم وجود قائدة شعبية للحكومات المستبدة في البلدان العربية وإيران.
- الظلم الشامل في المجتمع.
- الاعتقال والقمع والعنف لمن لا تَستحسن الحكومة رأيه.
- التخلف الاقتصادي وإغارة الثروات الشعبية بيد الأجانب.
- الفساد الاقتصادي في البيروقراطية الإدارية.

إنّنا نعتقد بأنّ وحدة الفئات والأحزاب المختلفة تحت لواء واحد هي سبيل أصولي للوصول إلى الانتصار الشامل في كل البلدان الإسلامية. على شعوب البلدان العربية أن يحتفظوا ثورتهم بوعي حادٍّ ولايسمحوا لأعدائهم أن ينحرفوا ثورتهم.

إنّ تجربة الشعب الإيرانيّ عبر الأزمات والصعوبات التي يمضي إليه في ثلاثين سنة بعد ثورتهم، يمكن أن تكون خير أنموذج للشعوب الأخرى. إننا لاندّعي أن ليس في تجربتنا نقاط الضعف أو أخطاء. لكنّ الشعب الإيراني دافع عن استقلاله وأهدافه الإلهية مدى ثلاثين عامًا بثقة النفس وأنّ أعداء الثورة فشلوا في مساعيهم ومآربهم أمام إرادة الشعب الإيراني، كما فشلوا أخيرا أمام إرادة الشعوب العربية.

قائمة المصادر

١- القرآن الكريم.

٢- أبوالحسن شيرازي، حبيب الله، (١٣٧٠ه ش.)، انقلاب إسلامي وريشههاي آن، تهران، انتشارات مفهرس، چاپ أول.

٣- الأسدي، مختار، (١٩٩٦م.)، الثورة في فكر الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ـ الشئون الدولية، الطبعة الأولى.

٤- الخميني، أحمد، (١٩٩٦م.)، آراء ومواقف سماحة السيد أحمد الخميني، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ـ الشئون الدولية، الطبعة الأولى.

٥- الخميني، روح الله، (١٩٩٧م.)، تصدير الثورة كما يراه الإمام الخميني، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ـ الشئون الدولية، الطبعة الأولى.

٦- دياب، محمد عبد الحكم، (١٩٧٨م.)، الثورة العربية المعاصرة، أبعاد فكر نة وتنظيمية، بيروت، دارالمسيرة.

٧- زهران، جمال على، (٢٠١١م.)، «اندلاع الثورات العربية: ثورة ٢٥ يناير المصرية نموذجًا، مجلة الغدير، العدد ٥٥، صيف (٢٠١١م.)، صفحات (٩٦-٧٨).

٨- زيبا كلام، صادق، (٢٠٠٤م.)، الثورة الإسلامية في إيران، الأسباب والمقدمات، ترجمة ودراسة: هويدا عزت محمد، مراجعة وتقديم: بديع محمد جمعة.

٩- شريعتي، على، (١٣٨٦ه.ش)، إسلام شناسي، طهران، بنياد فرهنگي شريعتي، الطبعة التاسعة.

١٠- ــــــــــــــــ، (١٣٨٦ه.ش)، جهانبيني وايدئولوژي، طهران، بنياد فرهنگي شريعتي، الطبعة السابعة.

١١- ــــــــــــــــ، (١٣٨٤ه.ش)، جهتگيري طبقاتي إسلام، طهران، قلم، الطبعة الخامسة.

١٢- ضيائي، على أكبر، (١٣٨١ه.ش)، نهضت فلسفي امام خميني، مؤسسة چاپ ونشر عروج، (وابسته به مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني).

١٣- عبد الناصر، وليد، (١٩٩٧م.)، إيران دراسة عن الثورة والدولة، القاهرة، دارالشروق، الطبعة الأولى.

١٤- عتريسي، طلال، (٢٠١١م.)، «الثورات العربية بين طموح التغيير ومخاطر الاحتواء»، مجلة الغدير، العدد ٥٥، صيف (٢٠١١م.)، صفحات (٢٨-٩).

١٥- قانون أساسي جمهوري إسلامي إيران (الدستور الإيراني)، (١٣٦٩ه.ش)، إدارة كل قوانين ومقررات كشور، نهاد رياست جمهوري، الطبعة الأولى.

١٦- نجاتي، غلام رضا، (٢٠٠٨م.)، التاريخ الإيراني المعاصر، إيران في عصر البهلوي، نقله إلى العربية عبد الرحيم الحمراني، قم، دارالكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى.

١٧- مجموعة مؤلفين، فريق الشفافية ليبيا، مارس (٢٠١٠م.) «الثورة الإدارية» أساس «الفساد الإداري» في ليبيا.

ثالثا: الثورة في الفكر الغربي

ضرورة الثورة في التاريخ

د. منى يوسف(*)

مقدمة

يتسع مجال دراسة التاريخ فيشمل الزمن كله، ما مضى منه، وما هو حاضر، وما هو مقبل. كذلك يتسع موضوع التاريخ ويزداد عمقه حتى أصبح يشمل التجربة الإنسانية كلها. فلم يعد يقتصر على ذكر الأحداث السياسية والعسكرية فقط، بل يشمل أيضًا التغيرات الاقتصادية والاجتماعية، والعلمية، والفنية، والأخلاقية. لذلك فإن دراسة التاريخ تعد دراسة معقدة متشعبة متعددة المناحي والاهتمامات. ليصبح التاريخ هو دراسة التجربة الإنسانية على وجه الأرض، منذ ظهور الإنسان على هذا الكون إلى يومنا هذا.

وإذا كان المؤرخ يهتم بتدوين أحداث التاريخ. وتختلف أساليب التدوين من مؤرخ لآخر ومن زمن لآخر، ويدون أحيانًا من وجهة نظر المؤرخ. فإن فلاسفة التاريخ لم يهتموا بالتدوين في حد ذاته ولكنهم اهتموا بتفسير هذه الأحداث ومحاولة التعرف على قوانين سير حركة التاريخ. لذلك تختلف تفسيرات وقوانين سير حركة التاريخ من فيلسوف لآخر.

رأى أفلاطون أن التاريخ يسير في دوائر مغلقة تبدأ كل دورة وتنتهي لتبدأ دورة أخرى غير متصلين ببعضهم البعض. ورأى كل من ابن خلدون وفيكو أن مسار التاريخ كعجلة دائرة تخضع للحتمية إذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقبًا دوريًا بين نشأة وازدهار وانحطاط، ورأى رجال الدين في التاريخ فظهر العناية الإلهية وتعبيرًا عن تخطيط إلهي محكم. وهذا ما يميز نظرة العصور الوسطى للتاريخ خاصة الفكر المسيحي. أما مفكرو عصر التنوير فقد رأوا أن التاريخ هو أثر الفعل الإنساني على الأرض وتحمسوا لعصرهم

(*) خبير أول بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مصر.

فجعلوا مسار التاريخ يسير قدمًا إلى الأمام، وهذه هى نظرية التقدم، ثم جاءت نظرية كانط Kant في التاريخ العالمي مزيجًا من التخطيط الإلهي والفعل الإنساني: ظاهره أفعال الإنسان العشوائية، وباطنه تدبير محكم وتخطيط مرسوم.

وقد تعددت أبعاد تفسير حركة التاريخ بتعدد رؤى بعض الفلاسفة إختلفوا أحيانًا واتفقوا أحيانًا أخرى، فمن رأى أن له بعدًا ميتافيزيقيًا حيث يمثل رحلة الروح في الزمان مثل هيجل وذلك اتساقًا مع سائد فلسفته. ومن رأى أن لها بعدًا بيلوجيًا حيث شبهها بحياة الإنسان من طفولة وشباب ورجولة وكهولة مثل هردر وغيره من فلاسفة التاريخ. ومنهم من رأى أنها ثقافات منفصلة أو حضارات منفصلة مثل اشبنجلر. أما توينبي فقد قدم دراسة عميقة خصبة لجميع الحضارات التي تناولت تاريخ الإنسانية فجاء تفسيره حضاريًا ذا طابع ديني.

هذه بعض الأفكار الهامة والبارزة في تفسير حركة التاريخ. وتقدم هذه الدراسة عرضًا لبعض هذه الآراء بالتفصيل لمحاولة الإجابة عن سؤال رئيس وهو هل يحتاج التاريخ في تقدمه وتطوره إلى حدوث ثورة أو ثورات حتى يسير التاريخ؟ أم أن هذه الثورة أو الثورات تكون محايثة لسير التاريخ وتأتي بشكل غير مفاجيء ولكنه ضروري لسير حركة التاريخ إلى الأمام؟

وقبل أن نقوم بعرض هذه الآراء نقدم بعض المفاهيم المستخدمة في هذه الدراسة حتى لا نقع في لبس تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد، الذي يمكن فهمه بطرق مختلفة بإختلاف طريقة التناول.

أولًا: مفاهيم الدراسة

١. مفهوم الضرورة:

هى كما جاءت في المعجم الفلسفي Néeessité- Necessity أن هناك ضرورة منطقية يقتضيها مبدأ عدم التناقض، وضرورة تجريبية، أو ضرورة الأمر الواقع وهى ما يستحيل عدم حصوله إذا ما توفرت شروطه وظروفه. والضرورة الأخلاقية هى ضرورة نظام مثالي لما ينبغي أن يكون.

والضروري Nécessaire- Necessary هو ما لا يمكن إلا أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويسمى الواجب ما يمتنع عدمه. والحقيقة الضرورية هى التي تفرض نفسها على الذهن بحيث لا يمكن نقضها. والكائن الضروري هو الأول بذاته، فذاته سبب وجوده. وفي المعجم الوسيط (الضرورة): الحاجة و- الشدة لا مدفع له و(الضروري) كل ما تمسُ إليه الحاجة- وكل ما ليس منه بد. والضرورة المقصودة هنا هى الأحداث والأفعال التي لا بد من حدوثها.

٢- مفهوم الثورة:

في مسار التاريخ الغنساني لإنها واجبة الحدوث وفقًا لتتابع الأحداث[١]. يشكل مفهوم الثورة أحد المفاهيم الذي نجد له العدد من التعريفات التي تتعدد والعلوم التي تتناوله. وهو كما جاء في المعجم الفلسفي Revolution -Révolution، تغير جوهري في أوضاع المجتمع لا تتبع فيه طرق دستورية، هدفها تغيير النظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، وهى قابلة للتطور فهى سريعة وهو بطيء، وهى تحول فجائي، وهى تبدل تدريجي[٢]. وهى نقطة تحول في حياة المجتمع لقلب النظام البالي وإحلال نظام تقدمي جديد محله، وهى بهذا تتميز عن الانقلاب الذي يتلخص في نقل السلطة من يد ليد[٣]. ويستخدم مصطلح الثورة للإشارة إلى التغيرات الجذرية المفاجئة التي تحدث في الظروف الاجتماعية والسياسية، وبخاصة حينما يتغير فيها نظام حكومي أو سياسي معين، ويحل محله نظام آخر، ويستخدم المصطلح أيضًا للإشارة إلى التغيرات الجذرية التي تحدث في مجالات غير سياسية. كالثورة العلمية، والثورة الثقافية، والثورة العملية،... إلخ.

هناك تفسيرات متعدد للثورة، فالتفسير الذي ساد القرن التاسع عشر، هو الذي طوره الماركسيون والمفكرون اليساريون، ووفقًا لهذا التفسير تصبح الثورات السياسية والاجتماعية الكبرى هى الوسائل الضرورية لتحقيق تقدم الإنسانية نحو مجتمع تسوده

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧١، صـ١٠٩.

(٢) المرجع السابق، صـ٣٨١.

(٣) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٣، صـ٥٨.

الحرية والعدالة، والحكم الذاتي، والمساواة، والانسجام الاجتماعي. وفي مقابل هذا الاتجاه هناك اتجاه آخر محافظ يمثله مفكرون من أمثال نيتشه Nietzsche ولوبون Lebon ويرون أن الثورات تعبير عن عواطف جامحة غير رشيدة تحطم النظم القائمة ويستندون إلى تفسيرات سيكولوجية.

أما أصحاب الاتجاهات العلمية السوسيولوجية والوضعيون، فيعتبرون مصطلح الثورة مصطلحًا وضعيًا وليس له دلالة قيمية؛ فكافة التغيرات الجذرية التي تحدث للنظام السياسي أو الحكومي في المجتمع هى ثورات إلى المدى الذي تستند فيه هذه التغيرات إلى قاعدة شعبية عريقة[١].

في معجم العلوم الاجتماعية، الثورة الحقيقية هى التي تنبعث من الشعب، وتعبر عن ميوله ورغباته وإن دبرها قادة وأشخاص معينون. ويقال ثورة صناعية أو زراعية؛ لأنها أحدثت تغييرًا كبيرًا ومفاجئًا في الأوضاع الصناعية أو الزراعية أو غيرها. والثورات أنواع: سياسية تنشد الحرية، واجتماعية تنادي بالمساواة، وقد تهدف للجانبين معًا وترى أن المساواة السياسية لابد أن تقوم على أساس من المساواة الاقتصادية.

قد قدم أرسطو تفسيرًا موضوعيًا للثورة، وردها إلى نوعين: ثورة تنشد المساواة وأخرى تنادي بعدم المساواة. ويرى بعض المفكرون أن الثورة وسيلة ناجعة من وسائل التقدم وضرب من حتمية التاريخ التي تحقق الحرية والعدالة والمساواة، وصورة من حق التطور الإنساني برغم ما قد يصاحبها من عنف[٢].

نلاحظ أن معظم هذه التعريفات قد تناولت الثورة من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في حين أن الثورة وجدت في كل العلوم تقريبًا سواء العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية. ففي مجال العلم الطبيعي تظهر الثورة جلية في التطور العلمي المستمر الذي لم يتوقف منذ بدأ الإنسان يعمر الأرض وحتى وقتنا الحاضر. حتى في الدين كان هناك تغيرات متعددة فمن عبادة الآلهة إلى عبادة الإله الواحد.

---

(١) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، صـ٣٨٧.

(٢) إبراهيم مدكور وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، صـ ٢٠٥.

ونعود إلى السؤال الأساسي لهذه الدراسة وهو كيف وجدت الثورة في مسار التاريخ؟ وللإجابة على هذا السؤال نستعرض نظريات بعض الفلاسفة في كيفية سير حركة التاريخ. ونكتفي هنا بعرض أراء بعض الفلاسفة المحدثين.

ثانيًا: مسار التاريخ

كان فلاسفة التنوير قد جاءوا بنظرة مختلفة حيث أعطوا للعقل أهمية كبرى منذ أثبت ديكارت الوجود عن طريق الفكر، فقد كان ذلك بمثابة الانطلاق لاتخاذ الفكر كمنهج لمعرفة العالم كله. وبذلك تحررت نظرة المؤرخ من التعصب الديني والقومي ليتسع أفق الرؤية للتاريخ فيشمل تاريخ العالم كله القديم والحديث والشعوب جميعها، حيث تحول الاهتمام من التأريخ للملوك إلى التأريخ للحضارات الإنسانية الذي هو في جوهره تاريخ لتطور الفكر وعمل العقل البشري.

١- فيكو Giam Battista Vico:

يعتبر فيكو لدى الكثير من الباحثين أول من أرسى قواعد فلسفة التاريخ في العصر الحديث، وسوف نعرض هنا فقط لرأيه في كيفية سير حركة التاريخ حيث يرى أن التاريخ يسير في خط دائري، ويستند إلى نظرية التعاقب الدوري للحضارات، وتطور الإنسانية لديه هو مجموع تطور الشعوب التي تتقدم من حالة إلى أخرى، ويتم هذا التطور على ثلاثة مراحل:

١. المرحلة الدينية: حيث كانت الشعوب الأمية تعيش في ظل حكومات تشرع قوانينها بما يعتقد أنه مشيئة الآلهة، وذلك عن طريق الكهان.

٢. المرحلة البطولية: وهى مرحلة أنصاف الآلهة وأنصاف البشر، حيث يكون الحكم بيد أبطال أشداء محاربين، وتسود الارستقراطية نظم الحكم، وفي هذا الدور نشأت الفروسية والحروب الصليبية.

٣. المرحلة الإنسانية: حيث الاعتراف بالمساواة بين البشر وظهور الأنظمة الديمقراطية وهى مرحلة الحرية المدنية والسياسية.

وبعد بلوغ المرحلة الأخيرة للذروة تبدأ في الانهيار لتعود من جديد المراحل في دورة أخرى، ولكن مع الاستفادة من تجارب الدورة السابقة، ولهذا فإن الخط الدائري لدى فيكو خط دائري صاعد، أي خط حلزوني[١].

٢. فولتير François Marie Arouel De Voltaire:

هو من أكبر فلاسفة حركة التنوير، اهتم بالتأريخ للحضارات بدلًا من الملوك والقواد، ذلك لأنه يرى أن أخبار السياسة والحرب لا تفصح عن العقل الإنساني خلال عصور التاريخ. وهو يرى أن التاريخ يسير في خط مستقيم متقدم دائمًا إلى الأمام، فالإنسانية دائمًا في حالة تقدم، وتمر بمرحلتين: مرحلة الفطرة الخالصة التي يعيش فيها الإنسان طبقًا لقانون الفطرة، ومرحلة المدنية حيث يعيش الإنسان طبقًا للقوانين والنظم التي يصنعها لنفسه، ويرى أنه تحدث بعض الانحرافات في مسار الإنسان، ولكنه دائمًا قادر على التغلب عليها ليسير إلى الأمام دائمًا في حالة تقدم. ولذلك انتقد فولتير مفهوم العناية الإلهية جدليًا لاستبعاده كأساس لتحديد مسار التاريخ دائمًا يسير بمتضى العقل البشري نحو الأفضل والأحسن[٢].

٣. كندرسيه Marquis de Marie Jean Antoine de Condorcet:

يمثل كندرسيه نموذجًا آخر من المفكرين المعتنقين لنظرية التقدم، ويقدم لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري. تكشف هذه اللوحة عن أن الإنسانية قد تطور خلال عصور التاريخ على النحو التالي:

المرحلة الأولى: حيث اجتمع الأفراد على هيئة عشيرة، وصنع الإنسان أسلحته، وكان رؤساء العشائر يحددون التنظيم الاجتماعي والسياسي والأخلاقي، وفى هذه المرحلة تكونت لدى الإنسان مفاهيم بدائية عن الكون.

---

(١) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥، صـ١٥٣: ١٦٥.
(٢) المرجع السابق نفسه، صـ١٨٠: ١٨٥. وانظر كذلك «الحضارة»، حسين مؤنس، عالم المعرفة، المجلس الأعلى الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨. صـ٣٠٥: ٣١٣.

المرحلة الثانية: عصر الأقوام الرعاة، حيث استأنس الحيوان لتحسين طرق معيشته، وقد ظهرت بعض الحرف كصناعة النسيج، وعرف الإنسان طريقة المقايضة وتزايد سلطان السحرة بسلطة دينية وأصبحت لهم امتيازات.

المرحلة الثالثة: عصر الزراعة واختراع الكتابة، وقد استخدم الإنسان الحيوان في الزراعة وابتكر بعض الأدوات. ونظرًا لتعلق المزارعين بالأرض فقد خضعوا أحيانًا للغزاة، فنشأ الرق، وتكون النظام الإقطاعي من نبلاء يرثون الأرض ورفيق يعمل فيها تحت إمرة النبلاء.

المرحلة الرابعة: حيث بدأ التدوين وتقسيم العلوم. وبذلك تعد هذه المرحلة الخطوة الأولى في تقدم الفكر البشري، تلقى اليونانيون تراثًا واسعًا وفنونًا عديدة ومعارف علمية ومعتقدات دينية من الشرق، ولأن هذه المعارف لم تكن محتكرة لطبقة الكهان مثل الشرق، نشأ الفكر حرًا. وكان لهذا العصر إسهامات جوهرية تمثلت في علوم رياضية منظمة وعلوم سياسية. كما ازدهر الأدب والمسرح والفنون الجميلة.

المرحلة الخامسة: وهي تمثل عصر تقدم العلوم، وتبدأ هذه الفترة بأرسطو الذي طبق المنهج الفلسفي على الخطابة والشعر، كما استقلت أيضًا بعض العلوم كالرياضيات والطب. وبخضوع اليونان للدولة الرومانية، أمام بعض العلماء في مدينة الأسكندرية، ومع مجيء المسيحية وانتشارها تدهورت العلوم والفلسفة حيث لم تكن وسائل انتشار الثقافة ميسرة.

المرحلة السادسة: مرحلة بعث العلوم بعد انحطاطها وانتشار الجهل، ووقوع الشعوب فريسة لاضطهاد ثلاثي من الملوك والقادة العسكريون والكهنة. أما في الشرق فمنذ حمل المسلمون تراث اليونان وتقدمت بعض العلوم.

المرحلة السابعة: وفيها اخترعت الطباعة، وبدأ النفور من رجال الدين، وتحررت بعض المدن، وبدأت الحروب الصليبية التى رغم كثرة مساوئها إلا أنها جعلت المسيحيين فيها يحتكون بالعالم الشرقي وحضاراته وعلومه ويستفيدون منها. كما نشأت أيضًا في هذه المرحلة «الجامعات» التي أصبحت مراكز للفكر. فظهرت عدة اختراعات مفيدة

كالطواحين الهوائية وأدوات قياس الزمن والبوصلة ومعامل الورق... إلخ من المخترعات المفيدة وغير المفيدة كالبارود.

المرحلة الثامنة: وفي هذه المرحلة كانت هناك ثلاثة وقائع مهمة هي: احتلال المسلمين للقسطنطينية، وانتشار الطباعة، واكتشاف العالم الجديد. كما كان هناك الإصلاح الديني بقيام الكنيسة البروتستانتية، وانتشار الفكر الحر فظهرت أفكار صنوف الشعب وتقييد حرية الملك، كما ظهرت في العلوم مناهج جديدة.

المرحلة التاسعة: بظهور بيكون وجاليليو وديكارت. بيكون بمنهجه التجريبي لدراسة الطبيعة، وجاليليو بالثورة التي أحدثها في علم الفلك، وديكارت بمنهجه الرياضي واستخدام العقل في إثبات الوجود.

استمر التقدم في العلوم خلال القرن السابع عشر حتى إذا جاء القرن الثامن عشر تمثل التقدم في شخصيات مثل فولتير ومونتسكيو وغيرهم، وقامت الثورتين الفرنسية والأمريكية فانتشرت أفكار الحرية والمساواة. ويرى كندرسية أن سير الإنسانية للأمام لن يتوقف لتسود أفكار المساواة والحرية والعدالة في توزيع الثروة وصيانة الكرامة الإنسانية[1].

٤. هردر Johann Gottfried Von Herder:

إن التاريخ الإنساني عن هردر لا ينفصل عن تاريخ الطبيعة، أي أن له قانون تطوره الذي يمكن أن نكتشفه، وهو قانون يطبق على كل الشعوب وليس شعب واحد، ويقوم هذا القانون على ثلاثة أفكار رئيسية هي: التواصل والاستمرارية Continuite والغائية Finalite والعود الأبدي Le Retour Etrene. ويمر التاريخ بأربع مراحل تماثل مراحل عمر الإنسان وهي: الطفولة، والشباب، الرجولة، والشيخوخة، وترعاها العناية الإلهية التي تقود كل الأشياء، وتحكم تتابع الأجيال منذ آدم وحتى نهاية الزمان.

يأخذ سير التاريخ عند هردر شكل الحلزون، أي أنه بالرغم من وجود فقرات الانهيار في التاريخ إلا أن البداية التالية على هذا الانهيار تكون دائمًا من نقطة متقدمة عن البداية

(1) Condorcet, Essai sur l'application de l'analyse á la probabilité ides decisions Rendues á la pluralité des Voix, Esquisse d'un Lableau Historique des Progres de L'esprit humain 1795.

السابقة، فالحضارات تستفيد من بعضها البعض. وتمر كل حضارة من الحضارات بالأدوار الأربعة من طفولة وشباب ورجولة وكهولة، كما أن هذه الحضارة نفسها تمثل دورًا من الأدوار بالنسبة لتاريخ البشرية ككل، ولنأخذ مثلًا على ذلك الحضارة المصرية القديمة فقد مرت هذه الحضارة بالمراحل الأربعة حيث كان لها فترة طفولتها أو بدايتها ثم فترة شبابها أو إبداعاتها ثم ازدهارها أي رجولته ثم كهولتها أو انهيارها على يد الحضارة الإغريقية. وفي الوقت نفسه هى عند هردر تمثل شباب الدورة الأولى من دورات الحضارة الإنسانية التي يدين بها الاغريق بالكثير. ولأن التاريخ يتقدم والشعوب تلعب أدوارها في هذا التقدم لذلك تتغير صفات الشعوب مما يجعل من الخطأ إضفاء صفة واحدة على كل شعب من الشعوب لا تتغير أبدًا.

ويتضح من توالي دورات التاريخ التي تزدهر وتضمحل أن روح الشعب لا تبقى على حالة واحدة دائمًا وإنما هى في حالة تغير مستمر، كما أن التطور يساهم في استبدال صفات بصفات أخرى تكون لازمة أو ناتجة عن هذا التغيير، والحقيقة أنه لا يمكن أن يوجد شعب يمكن نعته بصفة واحدة تلتصق به من بدأ وتستمر معه رغم التطور، لأنه لو كان الأمر كذلك لما كان هناك تاريخ، فالتاريخ تطور ونمو، والنمو حركة، والحركة تحدث التغير المستمر الذي يجعل التاريخ أشبه بالتيار الصاعد ذو الحركة الدائبة التي لا ينتظر منها دائمًا تقدم لأنها أحيانًا قد تخطيء المسار فتحدث عثرات التاريخ.

وتطبيقًا لكلام هردر حول المراحل الأربع التي تمر بها دورة التاريخ نجده يبدأ بالدورة الأولى، يرى أن الشعوب البدائية الأولى فيما عدا شعب مصر والصين قد لعبت دور الطفولة. بينما لعب شعبا مصر والصين إلى جانب الحضارات الشرقية القديمة دور الشباب، أم اليونان فقد لعبت دور الرجولة فهى حضارة الفكر، بينما كانت حضارة مصر عمل واقتراب أكثر من الواقع الملموس والمعاش حيث برعت هذه الحضارة ومن عاصرها من حضارات أخرى في علوم الطب والكيمياء والهندسة... إلخ. من علوم الحياة بينما برعت حضارة اليونان في الفلسفة والرياضة وغيرها من العلوم النظرية، وتأتي نهاية الدورة الأولى بالانهيار في نهاية الامبراطورية الرومانية التي بدأت بالحروب والغزوات وانتهت بالاغريق في الانغماس في الترف والملذات مما أدى إلى انهيار حضارتهم.

ثم تبدأ دورة ثانية في أوربا، يمثل عهد الطفولة فيها الشعب الألماني في مرحلة الغزوات البربرية التي بدلت رذائل الرومان بفضائل المحبة والقوة والشجاعة. ثم يبدأ الشباب في العصور الوسطى حيث الإقطاع الزراعي والحروب ودخول الغزاة في الدين المسيحي حيث اتخذ الصليب فظهر السيف، وفى هذا العهد تحورت وظيفة الكنيسة حيث أصبحت لها سلطة مدنية بجانب السلطة الدينية. والشعب الألماني هو محور هذه الدورة أيضًا.

أما الرجولة فتأتي بفترة الإصلاح الديني، بازدهار الفنون والآداب وانفصال الدولة عن الكنيسة بثورة «مارتن لوثر كنج» على الكنيسة ومحاولة إصلاحها وظهور البروتستانتية، وأخيرًا يأتي عهد الشيخوخة في القرن الثامن عشر حيث تفككت روح الشعب وتغلبت المادية وظهر الاستعمار والرق للشعوب المستعمرة في أفريقيا وأمريكا[1].

ويلاحظ أن هردر حصر الدورة الثانية بمراحلها الأربع في أوربا، وهو على عكس فلاسفة التنوير الذين رأوا في القرن الثامن عشر قمة التطور والرقي، يرى فيه هردر انهيار الدورة الثانية. لم يبدأ هردر في عرض الدورة الثالثة لأنه لم يكن يعلم من أين يبدأ بعد ذلك، ويبدو أنه كان متأثرًا بحالة الانهيار التي كانت توجد في عصره.

الملاحظ أيضًا أن هردر لم يذكر دور الحضارة العربية الإسلامية وموقعها من هذه المراحل بالرغم من أنه في كتابه «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» وبالتحديد في الفصلين الرابع والخامس من الكتاب التاسع عشر، يذكر فضل هذه الحضارة في مجالات العلوم المختلفة موضحًا أن الغرب استفاد من هذه الحضارة.

وتتميز نظرة هردر لمسار التاريخ بعدد من السمات، السمة الأولى: أن الوشائج بين الحضارات السابقة والتالية ليست ضرورة حتمية، فالأحداث كان يمكن أن تكون على غير ما أصبحت عليه، وهذه الطريقة في النظرة إلى التاريخ تسمى بالطريقة اللازمانية، وتتلخص في أن الأحداث لو كانت قد جرت عليه لكان التاريخ على غير ما هو عليه بالفعل. والسمة الثانية هي أنه ليس بإمكان الإنسان إدراك المراحل التاريخية المقبلة، فهذا لا يتيسر إلا لله

(1) Herder, Idees Pour La Philosophie de l'histoire de Humanite, Introduction, Traduction, Notes par Max Rouche, Aubire, Editions Montaigne Paris, 1962.

الذي يسميه هردر «بالعقل العظيم» فإذا كان من الممكن وضع كل مرحلة تاريخية حدثت في مكان في السلسلة التاريخية، إلا أن الاعتقاد في تحديد المراحل المقبلة ليس إلا وهمًا ناتجًا عن اعتقاد الإنسان أنه هو المحور، بينما مسرحية التاريخ تفوقه تمامًا فهى ملحمة ربانية تخللت كل القرون والقارات والأجيال صممها «العقل العظيم»، ومهما بلغت عظمة العمل الإنساني فهو لا يعدو أن يكون تصويرًا ممثلًا لملحمة التاريخ الربانية.

٥. هيجل Hegel (Geroge Wilhem Friedrick):

يشبه هيجل مسار التاريخ العالمي بحركة الشمس، التي تشرق من الشرق وتغرب في الغرب. والشمس تكون في بداية شروقها متوهجة الضوء باهرة، لذلك فإن أول شعور للإنسان هو نسيانه لشخصيته الفردية في هذا الشتاء الرائع المطلق، أعنى الدهشة التامة. لكن عندما ترتفع الشمس تقل هذه الدهشة إذ يدرك الأشياء المحيطة به، ومنها ينتقل الفرد إلى تأمل أعماق وجوده الداخلي، وبذلك يحدث التقدم نحو إدراك العلاقة بينهما، ومن ثم فإن الإنسان ينتقل من التأمل الساكن الخامل إلى النشاط الإيجابي، وعند نهاية النهار يكون الإنسان قد شيد بناء أسسه من أعماق شمسه الخارجية الأصلية؛ لأنه الآن يجد نفسه في علاقة واعية مع روحه، وهى لهذا السبب علاقة حرة.[١] ومسار التاريخ العالمي هو الروح في محاولة وصولها إلى الحرية الكاملة، ويرى هيجل أن العالم في بدايته في الشرق لم يعرف أن كل الناس أحرار، بل عرف أن شخص واحد حرًا هو الملك، ثم تطورت المعرفة بالحرية ليعرف الإنسان في الحضارة اليونانية أن بعض الناس أحرارًا والآخرين عبيد، والحر هو المواطن اليوناني أما العبيد فهم أسرى الحروب من الشعوب الأخرى، أما الأمة الجرمانية فقد كانت أولى الأمم التي تصل إلى الوعى بأن الإنسان مخلوق حر، وأن الحرية تؤلف ماهية الروح. ويشبه هيجل مراحل تطور التاريخ بمراحل نمو الإنسان، تبدأ بالطفولة وتنتهى بالشيخوخة، وطفولة التاريخ هى الحضارات الشرقية حيث «نجد في الحياة السياسية في الشرق حرية عقلية متحققة تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية».

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦، صـ٣٥، صـ٢٣١.

أما مرحلة الصبا في التاريخ فنجدها في العالم اليوناني والتي يسميها هيجل بمرحلة المراهقة، ذلك لأننا نجد فرديات تتشكل.. وهنا نرى وحدة بين الأخلاق والإرادة الذاتية، أو مملكة الحرية الجميلة، لأن الفكرة قد اتحدت بصورة تشكيلية، فالفكرة لا ينظر إليها هنا بطريقة تجريدية، وإنما هى ترتبط مباشرة بالواقعي[١].

المرحلة الثالثة هى مرحلة الرجولة ونجدها في الحضارة الرومانية، وهى مملكة الكلية المجردة حيث تستوعب فيها الغاية الاجتماعية كل الغايات الفردية، بحيث لا يتحقق هدف الفرد إلا في الهدف العام.

ويمثل العالم الجرماني المرحلة الرابعة من مراحل التاريخ، وهى تقابل مرحلة الشيخوخة عند الإنسان ولكن «إذا كانت الشيخوخة في الطبيعة تعنى الضعف والهرم، فإن شيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة التي تعود فيها إلى الوحدة مع نفسها، لكنها في طابعها مكتملة النمو بوصفها روحًا»[٢].

يرى هيجل أن التاريخ يسير في خط حلزوني صاعد، وهذا يعني أن هناك صعودًا وهبوطًا في التاريخ، والصعود تمثله كل حضارة جديدة، تبدأ وتظل تنمو حتى تستنفذ كل قوى التقدم بها، فتشيخ وتنهار، وهنا تظهر حالة الهبوط، ثم تبدأ حضارة أخرى في الصعود وهكذا. والخط الحلزوني الصاعد هذا دليل على تقدم التاريخ إلى الأمام، وذلك رغم النكوص الذي يصيب الحضارات منفردة، وذلك لأن الحضارة الجديدة لا تبدأ من نفس نقطة البداية - كدوائر أفلاطون المغلقة - ولكنها تبدأ من نقطة متقدمة عن الحضارة السابقة عليها، وهذا ما يحدث التقدم في مسار التاريخ العالمي.

التاريخ إذًا هو حركة الروح في محاولتها للوصول إلى المطلق، ووسيلتها في ذلك هو العقل، فمسار الروح في رحلتها للوصول إلى الحرية الكاملة، وكل أمة من الأمم حقبة تسيطر فيها على تاريخ العالم «وهى لا تستطيع أن تصل إلى لحظة تألقها وازدهارها سوى مرة واحدة فقط»[٣].

---

(١) المرجع السابق نفسه، صـ٢٢٣.

(٢) المرجع السابق نفسه، صـ٢٢٨: ٢٣٩.

(٣) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، صـ٦٠٢.

أما عن الوسائل التي تستخدمها الروح للوصول إلى الحرية المطلقة فهى الأفراد، لأنهم في محاولتهم تحقيق مصالحهم الجزئية الخاصة، فإنهم يحققون في الوقت ذاته نمو الروح حتى تصل إلى غايتها النهائية. ولكل شعب روحه الخاصة، وهى روح جزئية، تتشكل وفقًا لدرجة طوره التاريخي وهى جزء من روح العالم.

هذه الروح القومية الجزئية ينبغي أن تعامل على أنها فرد فحسب في مسار التاريخ الكلي؛ لأن التاريخ معرض «التطور الإلهي» المطلق للروح في أعلى صورها، ذلك التقدم التدريجي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها، والصورة التي تتخذها مراحل التقدم هذه هى الأرواح القومية المميزة في التاريخ، والتاريخ الكلي يبين أن الروح تصل تدريجيًا إلى التعرف على الحقيقة، والأخذ بها، وهكذا حتى تصل إلى الوعي الكامل، والشكل الذي يتخذه التحقق الكامل للروح الدولة.

بهذا يتضح أن التاريخ الكلي - تاريخ العالم - هو سلسلة متصلة من الوقائع، التي تحاول فيها الروح أن تصل إلى كمالها، وهى سائرة بين الشعوب والأمم في الأزمنة المختلفة، تصل في كل مرحلة من المراحل إلى التعرف على جزء من نفسها، وتحقيق جزء من حريتها حتى تصل في نهاية التاريخ إلى الحرية المطلقة.

٦. شبنجلر Oswapd Spengler[1]:

لا يشكل التاريخ عند شبنجلر تيار منفصل بل أن التاريخ عنده هو مجموعة من الثقافات لكل منها طابعها الخاص بها. والروح الأول أو العامل الحيوي هى روح خاصة بكل ثقافة على حدة، والتاريخ يتألف من عدة ثقافات جبارة، فبدت كل ثقافة منها بقوة بدائية من تربة الإقليم الأم، حيث تبقى مشدودة إليه برسوخ وثبات طيلة دورة حياتها، وتطبع كل واحدة منها مادتها وجنسها البشري وصورتها الخاصة بطابعها، ولكل واحدة منها فكرتها وعواطفها، وإرادتها، وشعورها، وموتها الخاص. أي أن لكل منها إمكاناتها الجديدة الخاصة بها للتعبير عن ذاتها، هذا التعبير الذي ينشأ وينضج ويدخل ولا يعود أبدًا.

(1) Oswold, Spenglar , le deceline de Loccident, Tradut par M.Tazerou. Librairie Gollimard, Paris, 1948

والثقافة الوليدة لا تختلف عن النبات في شيء، فهي ليست محددة فقط بزمن معين تنمو فيه، وتزدهر وتخرج كل عصارتها، وتبلغ أوج اكتمالها ثم تبدأ في الذبول والانهيار، ولكنها أيضًا لها مكانها المحدود الذي لا تستطيع أن تتجاوزه، فهي تزدهر في رقعة معينة من الأرض، كظل ملتصقة بها وتحقق فيها كل ألوان إبداعاتها الخاصة، من علوم، وفنون، وآداب، ومنشآت، وقوانين، وقيم، وحينما تذبل وتنهار فإنها تنهار أيضًا في نفس هذا المكان المحدد لها. فهي محكومة إذًا بعاملي الزمان والمكان إذا لم يدرس شبنجلر التاريخ بوصفه كل متكامل كما فعل غيره من فلاسفة التاريخ، ولكنه فكك التاريخ وحوله إلى مجموعة من الثقافات ظهرت متعاقبة من حيث الزمن.

يرى شبنجلر أن كل حضارة تمر بنفس المراحل التي يمر بها الإنسان من طفولة وشباب ورجولة وكهولة، ولكنه يرى أن هذه المراحل متمثلة في الحضارة الواحدة وليس كما رأى غيره من فلاسفة التاريخ أنه يمكن لكل حضارة أن تمثل مرحلة من هذه المراحل. ولهذا بما أن كل حضارة تمر بنفس المراحل لذلك يمكن معرفة أين تقع الحضارة الغربية من هذه الأدوار ويمكن التنبؤ بمستقبلها. وهذا ما فعله شبنجلر واستطاع بهذه الطريقة التنبؤ باندلاع الحرب العالمية الأولى.

ويفرق شبنجلر تفرقة مهمة بين الحضارة والمدينة. حيث تملك الحضارة في ثناياها كل قوى التحقق والإبداع المتمثل في منجزات الحضارة من بناء وفن وعلم وفكر... إلخ. وعندما تكون الحضارة قد استنفذت كل قواها الخالقة المبدعة، ولم تعد قادرة على إبداع شيء جديد. فيصبح هي أن تفسر التراث الذي خلقته الحضارة المبدعة، وتعيش على استهلاكها شيئًا فشيئًا، كما يبدد الوارث مال أبيه دون أن يضيف إليه جديدًا. وحياة رجل الحضارة كما لاحظ شبنجلر تتجه إلى باطنه، وداخل ذاته، أي إلى أعماقه وقواه الخصبة التي يفيض بها، بينما حياة رجل المدينة تتجه نحو الخارج، أي نحو المكان المحيط به، ووسط الأجسام المادية والحوادث الصادرة عن البيئة. ذلك لأن الرجل الأول يعطي ويمنح ويبذل ما لديه من ثروة وغنى روحي يفيض به على الآخرين، بينما الرجل الثاني يجد نفسه عقيمًا، فقيرًا من كل ثراء ذاتي، وقوة حية تشيع في روحه ويستطيع أن يعيش عليها فيضطر تبعًا لذلك على سد هذا العجز بالالتجاء إلى القوة الخارجية عنه. كما أن رجل الحضارة يشعر في داخل نفسه

بقوة جامحة تدفع به إلى البذل والفيض. بينما رجل المدينة يحس بأن هناك عوائق وسدود تقف دون حرية الخلق والابتكار لديه.

كذلك تختلف أخلاق رجل الحضارة عن أخلاق رجل المدينة، فالأولى أخلاق بطولة، والثانية أخلاق شعبية. لأن الأول ينظر إلى واجبات الحياة بكل ما فيها من مصاعب ومشقة وما سيلقاه من تحمل للآلام، لكنه مع ذلك يقبل الواجب، أما الثاني فينظر إلى الحياة والعالم من وجهة نظر لحاجته اليومية والواقع الملح(١).

مسار التاريخ إذًا عند شبنجلر ليس مسارًا متصلًا بل هو حلقات منفصلة، ورغم أنها متتابعة فهذا لا يعني متصلة بعضها ببعض. وكل حضارة منها لها مراحلها التي تتشابه مع مراحل عمر الإنسان ولكنها جميعًا تتحول إلى مدينة تعيش ربما لمئات السنين بعد انتهاء إبداعاتها لحضارة ولكنها لا تبدع جديدًا حتى تنهار وتذبل.

٧. توينبي Arnold Toynbee:

يتميز توينبي عن غيره من فلاسفة التاريخ بدراسته الجيدة للحضارات ككل، حتى أن البعض يعتبره مؤرخ غير عادي فقد عكف على دراسة حضارات العالم بأسره طوال نصف قرن تقريبًا. وتبرز أهمية نظريته في أمرين: الأول أنه يرد الحضارات إلى الأديان، فوراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية، وهو يرى أن العقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ. والحضارات الدينية تنتسب بالبنوة إلى حضارات سابقة عليها، فالحضارة الغربية الحديثة وليدة الحضارة الهلينية، والعقيدة العبرانية وليدة المجتمع السرياني، والحضارة الإسلامية حصيلة اندماج المجتمعين العربي الإيراني. الثاني، أن الحضارات تنشأ بفعل التحدي والاستجابة Challenge and Response بمعنى أن الحضارات لا تنشأ في البيئة السهلة حيث يرى البعض أن الحضارات الأولى قد نشأت في وديان الأنهار كما حدث في مصر القديمة، والعراق، والصين، بل تزدهر الحضارة في المناطق الجرداء، فالظروف الصعبة هي التي تستحث الإنسان على التحضر، وتتمثل الظروف الصعبة إما في بيئة طبيعية،

(١) حسين مؤنس، الحضارة، مرجع سابق، صـ٣٤٩: ٣٥٣.

أو ظروف بشرية، فالبيئة القاسية تستحث الإنسان على تطويعها فتثور قوى الإبداع لديه. كما أن العدوان الخارجي يحفز الإنسان على الوقوف ضده، لذلك كانت الحروب ضرورية للحفاظ على الحضارات.

التاريخ عنده إذًا سلسلة من التحدى والاستجابة، كتعاقب الليل و النهار، أو الفصول الأربعة.

لا يقدم تونبي نظرية في مسار تاريخ الإنسانية ولكنه يقدم لنا رؤى في كيفية نشأة الحضارات وانهيارها، فالنشأة تحدث كما ذكرنا سابقًا بشكل روحي متمثل في الدين وأيضًا من تحدى الإنسان للعوائق التى تقابله فتتفجر فيه الطاقات الإبداعية التي تدفعه لتأسيس الحضارة. أما الانهيار فيحدث لثلاثة أسباب هى:

١. قصور الطاقة الإبداعية في الأقلية الحاكمة.

٢. عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد أن فقدت الأخيرة مبررات الاقتداء بها.

٣. فقدان التماسك الاجتماعي سواء بسبب انشقاق الخارجين أو سخط المحكومين، ولذلك فإن الانهيار يحدث من داخل الحضارة وليس من خارجها[1].

من الملاحظ أن توينبي يُعلي من شأن الدين ودوره في صياغة الحضارات، ولكنه مع ذلك لا يغفل دور الإنسان الذي يتحدى الصعاب لينشأ حضارة من العدم. ويحدث الصراع بين الحضارات وأيضًا التعارف عن طريق الحروب والغزوات التي تمثل في الوقت نفسه تحدي للحضارة التي غزاها على المستوى الثقافي، لكن الحروب ضرورة في التاريخ كما رأى ذلك العديد من الفلاسفة وعلى رأسهم توينبي.

---

(١) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص ص ١٥٩: ٢٨٠.

ثالثًا: علاقة مسار التاريخ بالثورة

بهذا الاستعراض السابق لآراء بعض فلاسفة التاريخ لسير حركة التاريخ نستطيع أن نستنتج الآتي:

١. أن البعض قد فسر التاريخ بالدوائر المغلقة التي لا علاقة لإحداها بالآخر.

٢. أما فلاسفة التنوير فقد رأوا أن التاريخ يسير في خط مستقيم نحو التقدم، مثل فولتير.

٣. رأى غير من الفلاسفة أمثال هردر، هيجل، أن التاريخ يسير في خط حلزوني أعد حيث وجد عثرات في التاريخ تؤدي إلى الانهيار ثم الصعود من جديد.

٤. شبه العديد منهم بأن مراحل التاريخ هى مراحل عمر الإنسان من طفولة وشباب ورجولة وكهولة. وحاول بعضهم تسكين الحضارات في هذه المراحل فيما رأى البعض الآخر أن كل حضارة على حدة تمر بالمراحل الأربعة. وتمثل في الوقت ذاته مرحلة من هذه المراحل في تاريخ الإنسانية.

٥. يثبت مسار التاريخ لدى جميع من حاولوا تفسيره إلى أن التاريخ لا يمكن أن يعود إلى الوراء هذا بالرغم من عثرات التاريخ، إلا أن القيام من وقوع تنشأ عنه قوة دافقة للمسيرة قدمًا نحو ما هو أكثر تقدمًا. والسؤال هنا هل المسيرة نحو التقدم أو التطور أو التغير تعتبر بمثابة ثورة؟ بمعنى هل يحدث التقدم من مرحلة إلى أخرى عن طريق طفرة أو مفاجأة.

إذا حاولنا الإجابة على هذا السؤال مستخدمين تشبيه التقدم بمراحل عمر الإنسان كما شبهها معظم فلاسفة التاريخ، نجد أن التحول من الطفولة إلى الشباب مثلًا لا يحدث فجأة، بل بالتدريج على متصل من السنوات منذ الميلاد وحتى بلوغ رحلة الشباب، وهكذا من الشباب وحتى بلوغ مرحلة الرجولة... إلخ. أى أن التحول في المسار من مرحلة إلى أخرى يحدث بالتدريج وليس بشكل مفاجيء.

إذن، متى تحدث الثورة في التاريخ؟. إذا كانت لا تحدث في المسار الذي يكون تدريجيًا، فإنها لا تحدث في المنجزات الحضارية التي تقوم بها كل حضارة على حدة وتكون مؤثرة

ليس في تلك الحضارة وحدها ولكنها مؤثرة في سير حركة التاريخ ككل، وحتى تتضح الفكرة نذكر بعض الأمثلة المتصلة بالمنجزات الحضارية على اختلافها.

في شأن الاكتشافات العلمية كانت هناك عدة ثورات أثرت على سير حركة التاريخ، فمنذ اكتشاف الإنسان للنار وظفها في عدة مجالات، فبعد أن كان يستخدم الأدوات الحجرية، استطاع استخدامها في صنع الأدوات المعدنية مما غير نمط حياته حيث استطاع صيد الحيوان ثم استأناسه. وكانت لحظة اكتشافه أن البذرة إذا تركت في الأرض تنمو لتصبح ثمرة من جديد هى لحظة ثورية اكتشف بها الزراعة واستطاع أن ينتج طعامه بعد أن كان يجمع الثمار فحسب.

أن لحظة اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية هى لحظة ثورية في تاريخ العلم، ولحظة اكتشاف جاليليو لمكونات العالم حول الأرض هى لحظة ثورية في تاريخ. ولحظة اكتشاف الدورة الدموية هى لحظة ثورية في تاريخ الطب، والمجال لا يتسع هنا لسرد كل هذه اللحظات الثورية في العلم حتى وصلنا إلى الفيمتوثانية وتداعيتها في كافة المجالات العلمية. وإذا تأملنا مثال آخر هو اللغة، والتي بدأت بالإشارة أو التعبير الجسدى فقط ليكون هناك نوع من التواصل بين البشر، حتى وصلنا إلى تعدد اللغات وفهمنا لبعضنا البعض في كافة أنحاء الأرض، وعن طريق وسائل الاتصال المتعددة التى أوصلت البشر إلى التواصل وتبادل المعلومات عبر الإنترنت، وتأثير ذلك على سلوك البشر في كافة أنحاء الأرض.

إن وصول الإنسان إلى أهمية وضع قانون يحكم العلاقة بين البشر الذين يعيشون في مكان واحد، هى لحظة ثورية في تقنين العلاقات والمعاملات بين البشر، وإذا كان ذلك قد بدأ بقانون صولون فقد تطور بعد ذلك وما زال يتطور وفقًا لمتطلبات العلاقة التي لن تعد محددة بين أفراد يعيشون في مكان واحد، ولكن لتنظيم العلاقات بين الأفراد والبلدان، وأي أطراف يتعاملون مع بعضهم البعض.

وإذا تطرقنا لمثال آخر مهم جدًا وهو الدين، لوجدنا أن الإنسان الأول قد عبد الطبيعة ممثلة فيما لن يكن يعرفه، ويمثل حديث إبراهيم لديه هذا الوضع خير تمثيل.

ثم عرف الإنسان تعدد الآلهة، إلى أن وصل لفكرة الوحدانية وعبد الإله الواحد وتأكد له ذلك بنزول الرسالات السماوية التي أرشدته إلى عبادة إله واحد حيث لا يقبل العقل السليم تعدد الآلهة. لقد كانت كل هذه اللحظات لحظات ثورية في الفكر الديني لدى الإنسان.

إن الثورة أيضًا تحدث في منهج التفكير، فإذا كان الإنسان في بداياته الأولى قد بدأ بمنهج الملاحظة لاكتشاف الطبيعة من حوله وحاول فهم ما يحدث فقد تطور تفكيره عبر ذلك، ليوجد الربط بين السبب والمسبب، أي بين الظاهرة وأسبابها، فالبذرة تنمو بفعل المطر، والمطر يسقط بفعل السحاب... إلخ. من مظاهر الطبيعة من حوله والتي تعلم منها الكثير. ثم انتقل بعد ذلك إلى فرض الفروض ومحاولة اختبارها، ليذهب بمنهجه من الطبيعة إلى المعمل، فمن الملاحظة والاستنتاج، والاستدلال، إلى الاختراع، والإبداع، والتقدم، حيث اختراع وسائل جديدة تؤدي إلى مزيد من الاكتشافات، وهو ما يؤدي بدوره إلى مزيد من الاختراعات.

لقد استطاع الإنسان سبر أغوار الطبيعة، لتفصح له عن مكنوناتها بالعلم، وبذلك استطاع تطويعها، والتغلب عليها، واستغلالها، لتحقق أهدافه، فيتطور، ويتقدم، ولا يكتفي باستغلال الأرض وما عليها، بل أيضًا يغزو الفضاء ويتطلع إلى عالم أوسع، وأرحب. وكل هذا بفضل العقل الذي لا يفتأ يعمل مكتشفًا في كل مرحلة من مراحل تطور الإنسان إمكانياته المتعددة التي تساعده دومًا في إشباع تعطشه الدائم للمعرفة.

ربما تكون معظم المعاجم قد ركزت في تعريفها للثورة على الجانب السياسي، حيث يكون مظهر الثورة في هذا المجال أكثر وضوحًا في فجائيته وفي تغير شكل المجتمع من حال إلى حال آخر، وهذا التغير مهم في حقيقة الأمر، فقد كان لهذه الثورات على مدى تاريخ الإنسان دور كبير في تغير حال البشر مثلًا من العبودية إلى الحرية، ومن الاستبداد إلى التحرر، ومن حكم الفرد إلى الشعب، ومن الديكتاتورية إلى الديمقراطية... إلخ. من تغير نظم الحكم وبالتالي تغير نمط العلاقة السياسية والاجتماعية بين الحاكم والمحكوم.

وختامًا نقول أن الثورات تحدث في كل مجالات النشاط الإنساني، وهي بالتأكيد تؤثر بذلك على سير حركة التاريخ أحيانًا سلبًا وأحيانًا أخرى إيجابًا، ولن يكف الإنسان عن القيام بالثورة طالما احترم عقله، وذاته، وكرامته، ودوره في مسار التاريخ الإنساني.

أثر الثورة الفرنسية على الفلاسفة الألمان

«فيخته» نموذجا

د. سواريت ابن عمر(*)

الفلاسفة الألمان ما قبل مرحلة ١٧٨٩

إذا أردنا أن نفهم حقيقة الوضع السائد على صعيد الفكر والفلسفة تحديدا عند الفلاسفة الألمان إبان مرحلة ما قبل اندلاع شرارة ثورة ١٧٨٩ الفرنسية، فلا مناص لنا من أن نشير إلى الواقع السياسي وقتذاك في ألمانيا، ذلك الوضع الذي ألقى بظلاله القاتمة على مفكري وفلاسفة ألمانيا بشكل أو بآخر. إذن ماهي حالة ألمانيا السياسية التي كانت تعيشها في ذلك الوقت؟

«كانت ألمانيا حينها تعيش فوضى سياسية، فهي لم تكن تشكل هيئة سياسية قومية وإنما كانت إمبراطورية تتألف من ٣٦٠ دولة، ولهذا كان الحديث دائما عن ألمانيا المجزئة والممزقة، وهذا هو السبب في انهيارها أمام الجيوش الفرنسية الثورية التي طرقت الباب لاحقا فانفتح على مصراعيه. وهذا التمزق الحاصل على مستوى ألمانيا كان يتبعه تمزق على الصعيد السياسي لهذه الإمبراطورية، فليس ثمة قانون دستوري واحد ولا مجلس نيابي نافذ ولا حتى عملة موحدة... إلخ»[1].

ومن هنا نقول أنه لم تكن هنالك دولة ألمانية أو فكرة سياسية ألمانية، حيث كان النقاش بشأن التغيير أو الإصلاح يبعث على الخوف من الوحدة، وكانت النعرة الانفصالية السائدة في كل دولة من دول ألمانيا وعليه لا يمكن أن ينظر إليها على أنها دولة حقيقية، فقط

(*) قسم الفلسفة، جامعة وهران - الجزائر.

(1) Jacques d'Hondt, Hegel, Textes et débats PUF 1984, P 66.

إنها اسم له دلالات على عظمة ماضية، ولكنها كنظام لا تعتبر متطابقة تماما مع حقائق السياسة الأوربية.

وعلى الصعيد الفكري الفلسفي تحديدا فإن الفترة ما بين ١٦٥٠-١٧٠٠ تعتبر فترة التغلغل الفكري في ألمانيا، حيث احتلت الديكارتية مكانا لها في مناهج التدريس بالجامعات الألمانية والفكرية والعلمية، ولم يكن باستطاعتها استيعاب التقدم العلمي والتكنولوجي.

وتخلفت ألمانيا عن أوربا في التخلص من نير السكولائية بمائة سنة كاملة، ولما بدأت تفيق تميز التنوير فيها بسمات لم تكن للتنوير الإنجليزي أو الفرنسي، فالتنوير الألماني الذي استمر من سنة ١٧٠٠ حتى سنة ١٧٨٠ لم يكن له سند علمي وكانت ألمانيا تجهل نيوتن ونظرياته تمامًا، ولم تبدأ تتعرف إليه إلا في منتصف القرن السابع عشر، ولم يتوجه التنوير الألماني إلى الإصلاح السياسي بسبب الانقسام السياسي بين الإمارات الألمانية وضعفها وعجز الفكر السياسي على تكوين نظريات أو اجتهادات سياسية ولم تكن للألمان جرأة على مناقشة مسائل الدين كالتي كانت لفولتير مثلا، فكان طابع هذا التنوير دينيا حتى حدثت الثورة الفرنسية، فهزت الألمان هزا عنيفا.

ولم يكن الفلاسفة والأدباء الألمان بمنأى عن مضاعفات هذا الوضع المرير الذي كانت بلادهم تكابده والذي انعكس في كتاباتهم وفلسفاتهم، فمثلا نجد هيغل يردد دائما عبارة فولتير واصفا إياه بالعالم السياسي بأن الانحلال الكلي للدولة هو فوضى[1]، وقد كان كثير من المفكرين والفلاسفة يؤمنون إيمانا عميقا بأن تجديد ألمانيا وتوحيدها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الحديد والدم Blut und eisen[2]. فالناس سوف لم يتناولوا عن سلطانهم وميزانهم ومكاسبهم طواعية.

كما كانت وقتها تتأهب لإحداث ثورة في مجال الأدب، جسدته الحركة الرومانتيكية التي كانت تسعى إلى التوفيق بين الأضداد، وتمجد الحرية وتهتم بدراسة التاريخ، وكان من أبرز أعلام هذه الحركة الأخوين شليجل ونوفاليس والشاعر الرومانتيكي هودارلين،

---

(1) François Châtelet, Hegel, Seuil 1978, p 50.

(2) Roger Garaudy, Hegel, Bordas 1991, p 35.

كما كان كانط حينها شخصية رائدة في الفكر الألماني خاصة بعد نشر كتابه «نقد العقل الخالص» عام ١٧٨١، حيث عزز الإيمان بقدرة العقل المطلق في الحكم على الأشياء من خلال شعاره «تجرأ واستعمل عقلك»[1].

وبهذا فعلى الصعيد السياسي لم تكن الأجواء ملائمة لإحداث الفقرة المنشودة، فالتجزئة السياسية للبلدان الألمانية والميول المثالية لدى النخبة الفكرية والبورجوازية المستوظفة غالبا.. كل هذه عوامل جعلت السؤال: كيف يمكن لألمانيا أن تستعيد أمجادها الماضية فتتحول إلى دولة واحدة قوية ذات سيادة؟ بلا إجابة.

وبهذا نلاحظ أن ألمانيا كانت على صعيد الفكر والأدب موحدة، واللون الوحيد من الوحدة الذي بدأ يظهر في أواخر القرن الثامن عشر هو تشكيل أمة فكرية ألمانية، أما على الصعيد السياسي فكان الطابع النظري هو السمة الغالبة، حيث كانت هنالك حاجة ملحة لخلق دفعة عملية تعيد بعث ألمانيا، ومن سخرية القدر أن تأتي الدفعة المردوة من الغريم والخصم، فرنسا.

الفلاسفة الألمان ما بعد مرحلة ١٧٨٩

لقد كانت الثورة الفرنسية حدثا مهما بالنظر إلى ما أحدثته من مخلفات ليس في فرنسا وحدها، ولكن وبشكل خاص في البلدان التي أصابتها حروب الثورة القنصلية والإمبراطورية فلم يستطع لا الصحفيون ولا الأدباء ولا الفلاسفة أن يتخلوا عن التفكير في الثورة خصوصا من طرف الفلاسفة الألمان الذين يراودون حلم إعادة البناء الشامل، حيث نجد هيغل مثلا كتب مقالا بعنوان «دستور ألمانيا» وافتتحه بنبرة حزينة قائلا «ألمانيا لم تعد دولة»[2]، وكان المقال هذا مستمدا موضوعيته من الحقائق العينية التي عايشها هيغل، فهو يؤكد أن الحياة قد زالت عن تلك البنى السياسية مما أدى بها إلى الموت.

كما كان هيغل شغوفا بالإصلاح، وكان يركز على أهمية الدولة الذي تلعبه الأفكار السياسية الجديدة، فضلا عن أنه كان يعتقد أن الفلسفة سوف تبرهن على حقوق الإنسان،

(1) Bertrand Vergely, La Philosophie de Hegel, Seuil, 1999, P. 13.

(2) Eugène Fleischmann, La philosophie politique de Hegel, Tel Gallimard, 1992, p 29.

وعلى أن النظام السياسي القائم سوف لن يصمد أمام الأفكار الجديدة التي تنقض عليه، ولهذا نراه يقول في جسم قاطع «أنا أنتظر ثورة في ألمانيا»[١]، وهو ما يعني أن روح الثورة الفرنسية كانت حاضرة وبقوة في فكر هيغل حيث نجده في مقام آخر مستذكرا بدايات الثورة بقوله «ما قد توصل الإنسان إلى المعرفة بأن الفكر هو الذي يجب أن يحكم الواقع الروحاني، لقد كان إذًا فكرا جديدا مشرقا»[٢].

كما أننا نجد كانط حوالي عام ١٧٨٩ يقطع حياة العزلة اليومية منتظرا وصول بريد فرنسا، فكانط كان يرى مثلا في أحداث الثورة الفرنسية حدثا جللا كفيلا بتحقيق أهداف فلسفة عصره «فلسفة الأنوار» الساعية إلى تحرير الإنسان فكريا ورد الاعتبار إلى المهندس الذي ظل وحده لعدة آلاف من السنون بوجه دفة السفينة، ذلك المهندس هو العقل الواحد الحي، كما كان بصفة هيغل. غير أن هذا الحماس الجارف الذي سيطر على عقول المثقفين والمفكرين وقلوبهم في ألمانيا بدأ يهدأ ثم يفتر، ويظهر لون من التردد في تأييد الثورة خصوصا بعد مذابح سبتمبر والإرهاب الذي ضرب باريس. فقد شعر الكثير باليأس وكأن الثورة قد حادت عن الجادة وانحرفت لتفقد الكثير من مقوماتها الأساسية.

وعلى الرغم من هذا الكره السريع، فإن معظم الكتاب الألمان ظلوا أوفياء لمبادئ الثورة وشعاراتها وعيا منهم لما تمثله من خلاص وتحرر. كما كانت بالنسبة لهم مصدر إلهام، حيث نجد فيخته وبعدما حققته الثورة على الصعيد المحلي وتحديدا في جامعة يينا نجده يلقي محاضراته عن المبادئ الأولى في كل فلسفة ويشعل بعقله الأمر ومثاليته الخلقية حماسة الشباب ويزيد في توقهم للحرية بوصفها الكيان لكل فرد مبينا في ذلك كله فلسفة عملية، فالعالم الواقعي هو عالم الفعل الإنساني يقول، كما لم يظهر المؤلف السياسي الوحيد لكانط[٣] إلا في أعقاب أحداث الثورة الفرنسية وبعد أن تشيع بالفلسفة السياسية لكل من مونتسكيو وروسو والمتنورين أو الأوفكلارونغ «Auflarung».

(1) Ibid, p 35.

(2) Dominique Folsheid, La philosophie Allemande de Kant à Heidegger, PUF, 1993, p 130.

(٣) المقصود هنا كتاب «مشروع السلام الدائم» الصادر عام ١٧٩٥.

فنجده يستعير من مونتسكيو فكرة فصل السلطات الثلاثة لإقامة العدالة بينها، ومن روسو أخذ نظرية العقد الاجتماعي بوصفها مرحلة تابعة لحالة الطبيعة، كما نجده يشترك مع روسو في قضية وجوب إقرار حقوق الناس حيث يقر كانط بالقول «مضي وقت كنت أرى فيه أن البحث عن الحقيقة وحدها يشكل شرف الإنسانية، واحتقرت الإنسان العادي الذي لا يعرف شيئا ووضعني روسو في الطريق القويم.. فتعلمت معرفة الطبيعة البشرية واعتبرت نفسي أقل فائدة من الرجل العادي، إذ لم أعتبر أن فلسفتي يمكن أن تساعد الناس على إقامة حقوقهم»[1]، كما ارتبط بروسو في مسألة ربط السياسة بالأخلاق وهو يقول في هذا الشأن «يجب أن تكون سياستنا أخلاقية، وليست أخلاقنا سياسية» وهذا كله يفرض تمجيد الإنسانية واعتبارها غاية في ذاتها.

نخلص إلى القول بأن الثورة الفرنسية ما كانت لتؤثر في الفلاسفة الألمان بهذا الشكل لولا أحقية ومشروعية وكونية مبادئها وشعاراتها، تلك المبادئ التي كانت فعلا من وحي بورجوازي ولكن مداها تجاوز بكثير نوايا أولئك الذين أذاعوها، فهذه المبادئ والشعارات توطدت وترسخت في جميع مناحي العالم رغم مرور ما يزيد عن قرنين كاملين من تاريخ إعلانها، فعاش أناس وماتوا دفاعا عنها رغم أنهم لم يكونوا بورجوازيين ولم يكن المفكرين ومن ورائهم الأمة الألمانية ليتخلفوا عن هذا الركب.

تجليات الثورة الفرنسية في الفكر الفلسفي للفلاسفة الألمان

إذا تساءلنا عن ردود الأفعال التي أحدثتها الثورة خارج فرنسا لكان في إمكاننا أن نحصرها في ثلاثة اتجاهات على النحو التالي: رد فعل الحكومات، ثم رد فعل الشعب، وأخيرًا ردود الفعل بالنسبة للمفكرين.

١- أما رد الفعل عند الحكومات، ولاسيما في ألمانيا، فقد كان رد فعل عدائي حيث زادت الحكومة من وسائل القمع والإرهاب، وتشديد الرقابة على المواطنين وكذلك تنظيم الجاسوسية، وتطهير الدوائر من جميع العناصر التي تراها خطيرة عليها، فضلا

---

(1) Alain Renaut, Le système de droit, philosophie et droit dans la pensée de fichte, PUF, 1986, p 68.

عن ذلك فقد منعت جميع المنشورات الفرنسية، وحذرت على الصحف الخوض في المناقشات السياسية، كما زاد مقاومة الحكومة البروسية للجمعيات السرية في ألمانيا. وفي سنة ١٧٩٢ منع نشر القسم الثاني من كتاب كانط «الدين في حدود العقل المجرد»، وقرر المجلس النيابي منع أي نشاط للرابطات الطلابية، وفي ٠٤ جوان ١٧٩٣ وضعت الجامعات الألمانية تحت رقابة شديدة، وبدأت تهمة الإلحاد توجه إلى فيخته بدءا من عام ١٧٩٤ وهي السنة التي عين فيها أستاذا للفلسفة بجامعة يينا واشتدت حتى أدين عام ١٧٩٨ فاضطر لمغادرة المدينة.

٢- أما رد الفعل عند طبقات الشعب الكادح فقد كان تشيعا عارما للثورة الفرنسية، وترحيبا بأحداثها، وتوقعا لزحفها ومداها إليهم.

ولقد سبق وذكرنا كيف كانت الشعوب المقهورة ترى في هذه الثورة الأمل والخلاص، والمثل الأعلى، فهي تحمل العلاج، لا لمشكلات الشعب الفرنسي فحسب، بل ولجميع شعوب القارة مما تعانيه من ظلم مماثل.

٣- أما بين المفكرين والطبقات المثقفة في المجتمع الأوربي عامة والألماني بشكل خاص عظيما، فلم تكن أحداث الثورة الفرنسية عملا هينا سهلا كما يقول بلزنسكي، وإنما كانت ذات أحداث فعالة حتى كبار المفكرين الألمان، الذين عاشوا طوال عصر التنوير يعملون في مجال عقلي خالص على خلاف التنوير في إنجلترا وفرنسا الذي كان يحمل طابعا سياسيا بارزا، بيد أن الثورة الفرنسية ومضاعفاتها في ألمانيا وبقية دول أوربا دفعت بالمفكرين والفلاسفة إلى ضرورة الخوض في الكتابات السياسية القومية، فكانط مثلا لم يكتب من الناحية العملية كل مؤلفاته السياسية إلا بعد اندلاع الثورة الفرنسية، كما كان أول عمل سياسي لفيخته تأييدا ودفاعا عن أحداث عام ١٧٨٩[1].

الحق أن كانط كان شديد الحماس للثورة الفرنسية، لأنه وجد فيها تحقيقا للآراء التي نادى بها في الحرية والإخاء والمساواة بين الناس والقضاء على التميز بحجة الوراثة أو الميلاد

(١) بلزنسكي يقصد هنا كتاب «تصحيح آراء الناس عن الثورة الفرنسية» عام ١٧٩٥.

وكذا التسامح في المعتقدات والأديان وحرية الرأي على غرار ما نادى به فولتير ومونتسكيو. ويبدو حماس كانط واضحا من واقعة أنه ظل طوال حياته يسير على نظام يومي معين لا يحيد عنه، غير أنه خرق هذا النظام يوم اندلاع الثورة الفرنسية وخرج مع خادمه العجوز لامب على الحدود يستطلع الأخبار القادمة من باريس.

كما كتب فيخته متأثرا بمبادئ الثورة الفرنسية يقول «إن انحطاط التفكير في ألمانيا يرجع إلى حكم الأمراء السيئ لأنهم لا يعرفون للحياة الإنسانية مثلا أعلى غير الرفاهية. إن كل واحد منهم يتحدث عن رفاهيته في الحياة دون أن يراعي التعاون الذي يربطه بالضرورة مع مواطنيه..»[1]، وما مقولة «ألمانيا لم تعد دولة»[2] التي أذاعها هيغل وتخليه عن آماله في النهوض بألمانيا من سياقها لتأخذ مكانتها بين الأمم وكذا وصفه لما كانت تعيشه من فوضى السياسية إلا تأثرا واضحا منه بفولتير الذي قال عن الإمبراطور شارل الرابع ملك فرنسا (١٣٤٧-١٣٧٨) من أنه قد شرع الفوضى وسهاما دستورا[3].

ولقد كان هذا أيضا شعور أعلام الفكر والأدب في ألمانيا» شيلر، فوس.. وقد تحمس للثورة أيضا رواد الحركة الرومانتيكية مثل هيلدرلين وشليجل، وإن كان بعضهم قد تراجع بعد ذلك، وانقلبوا ضدها بعد أن ساد الإرهاب وقطع رأس الملك لويس السادي عشر والملكة ماريو آنطوانيت، إلا أن معظمهم ظل وفيا لمبادئها ولاسيما حقوق الإنسان والحريات العامة... إلخ.

وهكذا فقد انقسمت الآراء حيال الثورة الفرنسية، فبعض المفكرين تحول عنها وأوجس منها خيفة، ورأت الأغلبية العظمة أن الثورة انقلبت إلى سفك الدماء، فأنهت بذلك الآمال العريضة التي عقدت عليها.

---

(1) Didier Julia, Fichte, PUF, 1998, p 34.

(2) Ernest Bloch, sujet objet, éclaircissements sur Hegel, Gallimard, 1977, p 31.

(٣) عبد القادر زبادية: التاريخ الحديث. صادق الغولي، صالح السماوي، التاريخ الحديث «١٤٥٣-١٨١٥» - المعهد التربوي الوطني - الجزائر - ١٩٨٣، ص ٥٤.

أثر الثورة الفرنسية على فيختـه

ربما كان مؤلف «خطابات إلى الأمة الألمانية» لجوهان فيخته والصادر بتاريخ ١٨٠٧ والذي كان يهدف من ورائه الفيلسوف إلى حث الألمان على تحقيق الوحدة الألمانية بالاستناد إلى المؤسسات الديمقراطية هو أكثر المؤلفات شهرة عند فيخته، كما كان يدعو من خلاله بروسيا إلى النضال ضد جيوش نابليون، فكانت دعوة صريحة منه إلى امتلاك الحرية باعتبارها جوهر الإنسان الداخلي، فالفلسفة الحقة كما يقول هي تلك الفلسفة التي تعتبر الفكر الحر ينبوع كل حقيقة مستقلة.

وهذه النظرية حول الحرية هي التي جعلت فيخته يقف مدافعا عن الثورة الفرنسية ومتحمسا لها. ويظهر ذلك من خلال مؤلفه الصادر عام ١٧٩٤ بعنوان «المشاركات الهادفة إلى تصحيح رأي العامة حول الثورة الفرنسية» والذي يمثل ردا من فيخته على النظريين الألمان المعادين للثورة الفرنسية، وخلافا لهيجل فإن فيخته لم يفقد الأمل في رؤية ألمانيا مهيبة معززة، فكان بذلك أول عقائدي للقومية الألمانية يتضح ذلك الأمل من خلال ما قاله «لقد خسرنا كل شيء ولكن تبقى التربية». فكان رهانه هو التربية، ذلك المنهج الذي توجه به إلى جموع الأمة الألمانية، وكان يرى فيه الوسيلة الكفيلة بتحقيق قفزة الشعب الألماني، وقد واجه الإمبراطورية بدروس الثورة الفرنسية وانتفاضه مفكر بها وحماسة أبنائها.

وتعد نظرية الحرية بالنسبة فيخته القوة الحقيقية لتطوير العالم بفعل العمل والتطبيق والممارسة وقد وضع فيخته مبدأ «حرية الفكر ليست شيئا دون حرية العمل» بمثابة الأساس، فوحده العمل يعطي للإنسان حرية التعبير وأما الرجل العالم فلا يعد شيئا إذا لم ينحدر عمليا إلى الميدان.

وبهذا فإن حلم تحرير الإنسانية من المظالم الاجتماعية ومن السلطة الاستبدادية للأمراء سيظل حلما ما لم تترجم الأفكار إلى أفعال.

وكان فكر فيخته فكرا نضاليا بأتم ما تحمله الكلمة من معنى، حيث أنه عبر عنه في المساهمات الهادفة إلى تصحيح أراء الناس العامة عن الصورة الفرنسية ووقف من خلاله ضد منظري الوضع السائد وقتذاك ومدافعا عن مبادئ الثورة باسم مبدأ العقل

كما نجده يقول «الثورة وحدها تسمح في مجتمع تسيطر عليه الامتيازات الغير عادلة بأن تضع أسس حكومة وأخلاق أفضل، وبإعطاء الوسيلة إلى التوصل لذلك»، أما المبدأ الأساسي للعقل الذي برز باسمه فيخته الصورة الفرنسية فكان مبدأ الحرية، ذلك المبدأ الحتمي الذي يتولد فينا كحق طبيعي بدائي لا يمكن التخلي عنه والذي نجد تعبيره كشرط للعدالة الاجتماعية «المساواة» والمجموعة البشرية «الإخاء»، وهذا ما سنحاول بلورته وصياغته والإجابة عنه في هذه المداخلة بعمل تاريخي واجتماعي كانت تدفعه في كتاباته الأولى، وأن قائمة دروسه الشهيرة حول مصير رجل العلم عام ١٧٩٤ تعبر عن تلك الرغبة بوضوح «العمل»، العمل ذلكم هو مصيرنا في هذا العالم[1].

ففي عام ١٨١٣ وبعد أن جندت الحرب ضد نابليون جميع الطلبة وكان فكر الجميع منصرفا إلى تأدية الخدمة العسكرية أجابت صريحة فيخته في نظرية الدولة على نداء الملك إلى شعبه حيث يقول «إذا كان المجد الأعلى يعود إلى المدافعين عن الوطن فإنه من الجنون على عكس ذلك أن نقاتل لكي تصبح خدما للملك»، ففصل بذلك فيخته في مسألة كان قد احتدم الجدل والسجال بشأنها حينذاك وهي مسألة شرعية الحرب، فأكد بذلك فيخته يقوله إن الحرب الشرعية الوحيدة هي حرب الشعب في سبيل حريته ومثل هذه الحروب فيما يرى فيخته تدفع غالبا بالديمقراطية إلى الأمام ونحو التقدم وكانت الحرب ضد فرنسا الإمبريالية مقدمات لإقامة نظام ديمقراطي في ألمانيا.

من هذا كله نستشف مجهود فيخته الرامي إلى توضيح مبادئ الوعي الجماعي وسط الجماهير الألمانية، فالمجتمع والتاريخ لا يمكن أن يكونا إلا من خلق الإنسان، فهما لا يمثلان عقبة في وجه تحقيق الحرية كما يتوهم الرُومانتكيون ذلك، بل هما يمثلان حلقة الوصل بين الطبيعة والفكر ووسيلة في خدمة حريتنا.

إن فلسفة العمل هذه والتي تملك اسم «العلم الفلسفي الحقيقي» كان هدفها إعلان المبادئ التي تسمح بتوحيد جميع الأفراد في مجتمع على مستوى الجنس البشري بأكمله وهو ذاته ما برز عند هيغل عندما تحدث عن إيجاد وعي ذاتي عالمي.

(1) Xavier Léon, Fichte et son temps, 3 Vol, Armand Collin, 1998, p 32.

وبذلك عارض فيخته المفهوم الرومانتيكي للقومية الألمانية بمفهوم ألمانيا ديمقراطية لا يمكنها أن تتحرر من الاضطهاد الأجنبي إلا إذا تحررت أولا من أمرائها وكان في هذا كله متشبعا بإنجيل الثورة «الإخاء، الحرية والمساواة»، وبمبادئها الداعية إلى تحقيق الوحدة والعدالة والسلام للجميع.

كما نستخلص من وراء كل هذا تأثيرات روسو والثورة الفرنسية على فكر وفلسفة فيخته، وهو ما يبرز مفهوم الفردية حيث أن الفرد في نهوضه وتحقيق ذاته يظل دائما في حاجة إلى الإنسانية أو إلى حافز خارجي سماه فيخته بالثقافة وهو يقول في هذا «الإنسان ليس إنسانا إلا بين الناس»[1].

والحياة الاجتماعية ليست ممكنة إلا إذا حدد كل فرد حريته بفكرة إمكانية وجود حرية الغير وكذا مفهوم الدولة بوصفها تجسيدا للإدارة العامة، وكضمان للعلاقات القانونية بين الأفراد.

وعليه نقول أن الخطب إلى الأمة الألمانية هي التي أكسبت فيخته شهرته كمبشر شعبي كبير وكنبي للروح الألمانية وكفيلسوف، وفي الواقع إن تحليل النصوص يكشف الدفاع عن الثورة الفرنسية.

وإذا كانت الخطب تمثل احتجاجا ضد نابليون فذلك لأن «نابليون خان بونابرت» على حد فيخته، وخان كذلك المثل العليا ومبادئ الثورة الفرنسية. حينها أعلن فيخته ندائه إلى الأمة الألمانية داعيا إياهم لأن يصبحوا بدورهم دعاة للمثال الأعلى للحرية.

(1) Bernard Bourgeois: Le Vocabulaire De Fiche, PUF, 1968, p. 31.

العقل الجدلي والثورة في فلسفة هيجل

مصطفى بلبوله[*]

يشاع عن المثالية - في صورتها العامة - أنها فلسفة تتنكر للواقع وتحلق عاليا بعيدا عنه، وأنها فلسفة الحقائق السرمدية الثابتة، ومن ثم فهي خالية من كل ما من شأنه أن يكون عنصرا ثوريا ينزع إلى الحركة والتغيير. ولكن سيكون من التعسف إذا جعلنا من هذه الأحكام قاعدة عامة تسري على جميع «المثاليات»، إذ الحق أن مثالية هيجل - التي يشكل الجدل فيها حجر الزاوية - تبدو مثالية تنزع إلى إضفاء المعقولية على الواقع الذي تتحكم فيه عوامل غير عقلية، وبالتالي فهي حركة ثورية تحررية كما يذهب إلى ذلك هربرت ماركوز. الذي يحاول أن يثبت أنها تحتوي عناصر ثورية بالفعل، وذلك لأن الجدل الذي تقوم عليه هذه الفلسفة يتضمن رفضا لما هو قائم.

إن الفلسفة مطالبة بتحليل التناقضات السائدة في الواقع، ومن ثم كان الجدل ناتجا عن ملاحظة البنية المتناقضة للواقع، وهو الأمر الذي يسمح بالقول بأن منطق هيجل الجدلي يبدو متصلا بالواقع ومتغلغلا فيه، ويحمل طابعا ثوريا يرفض المحافظة على ما هو سائد. وإلاّ أليس «قانون الكم والكيف» آيلا إلى ذلك التغير الثوري المفاجئ الذي يتجاوز المعطى القائم؟

إن التفكير الجدلي يبدأ بالوعي بعدم تطابق المفاهيم العقلية مع الواقع ورفضه لذلك، ولكي يزول هذا الفارق، يجب على الفكر أن يغير الواقع من خلال فهم بنيته المتناقضة. إن فهم الواقع الحقيقي - كما يقول ماركوز - يعني فهم ما تكون عليه الأشياء في حقيقتها، وهذا

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة الشلف - الجزائر؛ العنوان الإلكتروني: mostefabelboula@yahoo.fr، رقم الهاتف: ٠٧٧٢١٣١٥٥٠ (٢١٣).

بدوره يعني رفض الواقعية الحادثة، وذلك لأن ما هو واقعي يكون متعارضا مع الإمكانيات الكامنة فيه، فينكرها. وتكون إذن وظيفة الجدل هي الثورة على هذا الواقع.

من هذا المنطلق يعتقد ماركوز أن مثالية هيجل القائمة على الجدل تتعارض تماما مع منطق الوضعية المنطقية وروحها المبني على المحافظة، وذلك لأن رفض الوضعية للميتافيزيقا هو تمسك بما هو معطى، أي بالواقع، ورفض لكل ما يتجاوزه إذ أنها تصر على ضرورة إخضاع العقل لسلطة الواقع.

انطلاقا من هذه الأرضية، نتساءل: هل من قدر العقل أن يبقى في نظر الكثير مبعدا عن كل ما هو ثوري، بل مضادا أحيانا للثورة، لأنه ارتبط بفكرة الثبات والسكون؟ وإلى أي حد يكون بإمكان العقل أن ينهض بدور ثوري في حياة الإنسان؟

مفهوم الثورة

ورد في لسان العرب: ثار الشيء ثورا وثؤورا وثورانا بمعنى هاج، وثوْر الغضب حدته، والثائر الغضبان، وأثار الصيد أهاجه، وأثرت البعير إذا كان باركا فبعثته فانبعث. من هذه المعاني التي تضمنتها هذه الاشتقاقات اللغوية ينكشف لنا أن المادة التي اشتقت منها هذه الألفاظ تتضمن في عمومها معنى النهوض الشديد الذي يكون بعد وسكون وركود، والإنبعاث الذي يحركه دافع قوي، وتتضمن كذلك الحركة القوية الهائجة. أما على مستوى الدلالة الاجتماعية، فإننا نجد هذا المعنى في الثورة كذلك، ولكن مدلولها قد يمتزج ببعض مظاهر السلوك، إن على المستوى الفردي أو على المستوى الاجتماعي. فهي قد ترتبط مثلا بمعنى الاضطراب، كما ترتبط أحيانا بمعنى التمرد. وفي واقع الأمر ليست الثورة مجرد اضطراب أو تمرد وإن كانت هذه السلوكات كلها أنواعا مختلفة لجنس واحد.

إن المقوم الأساسي للثورة هو التغيير، ولكنه ذلك التغيير الذي يطال المؤسسات والعلاقات الاجتماعية والسياسية. فالثوري إذن، فردا كان أو حزبا، يوجه أعماله إلى تحقيق هذا الهدف. ويذهب جون بول سارتر إلى أن قيام الثورة يقتضي مجموعة من الشروط، أولها وجود «وضع ثوري»، أي وضع اجتماعي معين يكون مناخا لها، كما أن الثوري

لا يكون كذلك إلا إذا كان مضطهَدا، وبالتالي إذا كان هناك طرفٌ ثانٍ مضطهِدٌ، وألا يكون مشاطرا المضطهِدَ امتيازاته. ثم إن الثورة لا تهدف إلى استعادة وضع سابق أو الاندماج في المجتمع؛ إنها تغيير جذري للوضع يهدف إلى إرساء طريقة جديدة للحياة الاجتماعية بحيث تكون، بالنسبة للثوري، الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها أن يحصل على ما يريده هي «الطريقة التي يحطم بها الطبقة التي تضطهده»[١].

ومن هذا التحديد، لا يكون من يناضل من أجل إصلاحات جزئية أو الظفر بامتيازات معينة أو المشاركة في هذه الامتيازات ثوريا، وذلك لأن الذي لا يعمل على التغيير الجذري يقبل ضمنيا الواقع ونظام الأشياء القائم، فإن هذا النمط من السلوك هو أقرب للشغب منه للثورة. فإذا كان الثوري يهدف إلى بناء نظامًا جديدًا أكثر معقولية، فإن العمل الثوري لا بد أن توجهه الحرية الجماعية لا الفردية ما دام لا يهدف إلى استرداد حقوق، لأنه إذا كان هذا هو هدف الثوري، فإن في ذلك إقرارا بالوضع القائم الذي تعيشه الطبقة المضطهدة ولا يعدو الأمر أن يكون في هذه الحالة سوى مطالبة بالمشاركة في الامتيازات. إن الثورة بهذا المعنى إنكار للوضع القائم. إنها ترمي إلى تأسيس وضع جديد، وبالتالي، فإن الثوري لا يرى في الوضع القائم وضعا نهائيا، وإلا فلا مبرر لثورته، وحتى إذا لم يكن يرى في الوضع الجديد الذي يريد بناءه وضعا مثاليا على الإطلاق، فإنه أفضل من الوضع القائم[٢].

والثوري خلاف المتمرد، لأن الأول يحركه وعي عميق بأن نموذج العلاقة الذي يجب أن تبنى عليه العلاقات الإنسانية هو التضامن مع غيره، في حين أن الثاني لا يحركه مثل هذا الوعي، فقد يكون سلوكه مجرد اندفاع تحركه عوامل آنية محدودة الزمان والمكان والأهداف، بل قد يكون مثل هذا السلوك عبثيا لا مبرر له.

العقل والثورة عند هيجل

لقد أصبح العقل في الفلسفة الحديثة والمعاصرة هو الدين الذي ينبغي أن يعتنقه الناس.

---

(١) سارتر جون بول، المادية والثورة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠، ص.٨.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٩.

فالعقل - في نظر هيجل - هو القوة الوحيدة التي تتماهى مع الوجود، فما هو واقعي عقلي وما هو عقلي واقعي. إنه مهيمن على الوجود وممتزج به، ويكون بذلك هو المحرك الوحيد له، وهو ليس شيئا آخر سوى الديالكتيك. وليس التاريخ سوى هذا العقل الجدلي في حركيته. وبهذا المعنى يكون هيجل قد جعل من العقل النموذج لذلك الدين الذي كان الفكر الغربي يعمل على تأسيسه. ولكن إذا كان هيجل قد وصل بالعقل النظري إلى هذا المستوى، فليس من الصحيح أن تفهم فلسفته على أنها مثالية تتجاهل الواقع، وإنما هي فلسفة جعلت من العقل أداة ثورية تقوّض تناقضات الواقع في جميع مستوياته. وليست ثورة الشبان الهيجليين سوى واحدة من المهام التي كان لابد أن تؤول إليها مثالية هيجل. ومهما بدا من فارق بين المادية الماركسية مثلا وبين مثالية هيجل، فإن الفلسفتين لا تعدوان كونهما مظهرين لمنطق واحد، وهو الديالكتيك. فإذا كان الديالكتيك يحكم عالم الفكر مع هيجل ويشكل ثورة على العقل السكوني، فإنه مع ماركس المبدأ الذي تقوم عليه الثورة الاجتماعية، ويشكل ثورة على المادية السكونية (فيورباخ مثلا). فالفارق بين هيجل وماركس هو فارق في المستوى وليس فارقا في المبدأ. إن ماركس هو هيجل في صورته المادية. لقد أصبحت أسس ومبادئ المثالية الهيجلية أداة ثورية في أيدي البروليتاريا بعد أن أنزلها ماركس من القمة إلى القاعدة، وخرج بها من عالم النخبة ليضعها في أيدي الجماهير.

إن العقل، بقدرته على تصوره الممكن، يخلق لنفسه القدرة على تجاوز الراهن، وبالتالي، فهو في جوهره ذو طبيعة ثورية. وتعتبر مقولة السلب في الديالكتيك الهيجلي العنصر الثوري في فلسفته، لأن السلب في نظره ليس شيئا آخر سوى الرفض. ففي نظره، كل وضع ينطوي بالضرورة على عناصر مناقضة لثباته، وبالتالي فهو ينطوي على العناصر الثورية التي تقوضه.

إن الجدل الهيجلي منطق ثوري ونقدي، إن على المستوى النظري أو على المستوى الاجتماعي، وهو منطق ينزل من المستوى الأول إلى المستوى الثاني لينظمه ويوجهه باستمرار إلى ما هو أسمى، لأنه منطق مفتوح على الإمكانيات ويؤمن بأن جزءا من الحقيقة موجود في ما ليس موجودا، أي في ما هو ممكن، وذلك خلاف المنطق السكوني الذي ينظر إلى الأشياء والحقائق باعتبارها ثباتا.

وإذا كان هيجل يعرف التفكير بأنه «في الحقيقة، سلب ما هو ماثل أمامنا مباشرة»[(١)]، فإن معنى ذلك أن التفكير السلبي هو العنصر الجوهري في العقل الجدلي، باعتباره أداة للتحليل والنقد. وإذا كانت الهوية تتحدد في المنطق التقليدي بالثبات بحيث يكون كل شيء هو نفسه، فإنها بمقتضى الجدل الهيجلي «سلب دائم لوجود غير ملائم. فالذات تبقى هي هي في الوقت الذي الذي تكون فيه غير ذاتها»[(٢)]. ووفق هذا المنطق، فإن هوية الأشياء لا تكمن في ثباتها وسكونها المطلقين، وإنما هي تغير وسيرورة.

إن العقل الجدلي عند هيجل في نظر ماركيوز، ينطلق من إدراك أن العالم غير حر، حيث يكون الإنسان والطبيعة في حالة استلاب، أي أنهما يوجدان على حالة غير التي هما عليها، وهذه هي اللحظة الأساسية التي تدفع العقل إلى تحويل الواقع انطلاقا من فهم بنيته المتناقضة. وبهذا تكون الوظيفة الأساسية للتفكير الجدلي هي القضاء على الثقة بالذات وعلى الرضا عنها وعلى الثقة بما هو قائم. ومثل هذا التفكير يقوم على مبدأ أن الواقع أغنى وأرحب وأكثر من مجموع الوقائع الموجودة فعلا؛ إنه يشمل الإمكانيات المغيبة، تلك الإمكانيات التي يتنكر لها المنطق التقليدي والمذهب الوضعي، حيث يبقى الواقع بدون هذه الإمكانيات التي يكشف عنها العقل الجدلي واقعا فقيرا ومشوها.

إن التحول الذي حدث مع الماركسية باعتبارها تجاوزا للهيجلية ليس تحولا جذريا في الفلسفة أو في الديالكتيك وإنما هو «اعتراف بأن الأشكال القائمة للحياة قد بلغت مرحلة أصبح فيها سلبُها للتاريخ ممكنا»[(٣)]. ومعنى هذا أن الطابع الثوري للماركسية الذي ليس موضع شك ولا نقاش ليس إلا تأكيد على أن الدياكتيك في مستواه العقلي ليس سوى مرحلة متقدمة وخفية من العمل الثوري على المستوى الاجتماعي.

ويربط هيجل بين ربطا ضيقا بين تقدم العقل والتقدم في الحرية، وبالتالي فإن الانقلاب الماركسي - إذا جاز لنا وصفه بالانقلاب - يشكل لحظة تحول أصبحت فيها الحرية تقتضي أن

---

(١) نقلا عن: Herbert MARCUSE, raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale, traduction française, Robert CASTEL et Pierre GONTHIER, éd. Minuit, Paris 1968, p.41.

(2) ibid. p. 43.

(3) ibid. p. 48.

يكون الفكر سياسيا، ومن ثم فليس هذا الانقلاب انقلابا حقيقيا، أي أنه «لا يعني الانتقال من موقف فلسفي إلى آخر ولا الانتقال من الفلسفة إلى النظرية الاجتماعية»[١].

ويذهب ماركيوز إلى أن المثالية الألمانية عملت على الربط بين مبادئها وبين الثورة الفرنسية وقيمها، تلك الثورة التي كانت في نظر الفلاسفة الألمان استمرارا لحركة الإصلاح الديني في ألمانيا، وعملا على تحرير الفرد، وهي اللحظة التي أصبح فيها العقل والمعرفة أساسا لنظام العالم، ومرتكزا لصراع الإنسان مع الطبيعة ومع النظم الاجتماعية الجائرة. وأما التطور الصناعي الذي عرفته فرنسا في هذه الفترة، فقد اعتبره البعض أساسا لبناء مجتمع حر مؤسس على العقل، «فالتطور الاقتصادي بدا كنقطة ارتكاز للعقل»[١].

ولكن لما كانت ألمانيا في مستوى أدنى اقتصاديا مقارنة بفرنسا، فإن فكرة الحرية التي جسدتها الثورة الفرنسية لم تتجاوز المستوى الفلسفي في المثالية الألمانية، حيث إنه في الوقت الذي أصبح فيه هناك نظام اجتماعي قائم على العقل في فرنسا بعد الثورة، كان الجهد في ألمانيا مركزا على البحث في العقل نفسه. ولا غرابة إذن أن يشكل العقل حجر الزاوية في فلسفة هيجل، حيث يذهب ماركيوز إلى أن «فكرة هيجل عن العقل تتضمن - ولكن في صورة مثالية - كل الجهود العملية للإنسانية من أجل حياة أساسها العقل والحرية»[٢].

وتعتبر تصورات الحرية والذات والذهن والفكرة - التي هي المحددات الأساسية لفلسفة هيجل في نظر ماركيوز - منبثقة كلها من العقل، وأن أي تعثر في المسك بهذه المحددات وعلاقتها المحايثة هو أمر يجعلنا نتعسف في الحكم على فلسفة هيجل، فنحكم عليها بأنها بناء ميتافيزيقي معقد، وهو أمر مخالف للحقيقة.

إن العقل عند هيجل هو الذي ينبغي أن يحكم العالم، وما لم يتحقق ذلك، فسوف يبقى الأمر إجحافا في حقه. وعلى هذا الأساس، فإنه يعتبر الثورة الفرنسية لحظة تحقق فيها العقل واستعاد فيها حقه وسلطته، تلك الثورة التي «لا تعترف - في أي دستور - إلا بما كان مطابقا لحقوق العقل»، وأن هذه اللحظة التي انتصرت فيها الثورة الفرنسية هي «فجر بهي،

---

(1) ibid. p. 54.
(2) ibid. p. 54.

وكل الكائنات المفكرة شاركت في الابتهاج والتهليل بهذا العهد»[١]. فالمنعطف الحاسم الذي عرفة التاريخ من خلال الثورة الفرنسية ليس سوى صورة تجسد من خلالها اعتماد الإنسان على فكره، حيث كانت له الجرأة الكافية لأن يخضع الواقع لسلطة عقله. فعوضا عن أن يبدي الإنسان امتثالية عمياء لسلطة الواقع (الاجتماعي) وقيمه، استطاع أن يجعل هذا الواقع يتشكل بمقتضى ما يفرضه قانون العقل. ولم يكن ذلك متاحا للإنسان إلا بفضل العقل الذي هو ملكة التنقيب عن الممكنات ونقد الواقع. فالأمر يتعلق هنا بـ« بتحويل الواقع اللاعقلاني ليصبح ممتثلا للعقل. والحالة هذه، فإن في ذلك إعادة ترتيب للنظام القائم، وإبطال للحكم المطلق وبقايا الإقطاع، وإقامة المنافسة الحرة والمساواة بين الجميع أمام القانون»[٢].

ومن هنا، فليس انتصار الثورة الفرنسية إلا نتيجة حتمية كان على العقل فيها أن يستعيد سلطته على الواقع ويفرض سلطانه عليه. فالقيم التي يؤمن بها العقل من حق وعدل وخير ليس لها معنى إذا لم تتجسد في الواقع. فالعقل هو الذي يحدد الواقع. ولهذا السبب، فإن ما كان يقوله روبسبير، زعيم الثورة الفرنسية، هو نسخة لما كان يقوله هيجل، فرغم أن هذه الثورة انتصرت بقوة السلاح، وهو القائل «فإنه على قوة العقل، لا قوة السلاح، أن تنشر مبادئ ثورتنا المجيدة»[٣].

إن الإنسان الثائر، من حيث هو إنسان واع لذاته ومدرك لإمكانياته وقدراته، يجعل من عمله الثوري وسيلة لتحيين هذه الإمكانيات والقدرات وتفعيلها، أي إخراجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ليمنح حياته شكلا تتجسد فيه قيم العقل. ولعل أهم هذه القيم على الإطلاق الحرية التي تعني التصرف بمقتضى الحقيقة، وبناء واقع على أكمل وجه ممكن. ولكن هذا ليس ممكنا إلا إذا كانت الذات سيدة نفسها، أي عندما يكون الإنسان واعيا بإمكانياته الذاتية.

إن العلاقة القائمة بين العقل والحرية هي علاقة جدلية، فالعقل يفترض الحرية، والحرية بدورها تستلزم العقل، وذلك لأنه لا يكون للعقل معنى تام وحقيقي إلا إذا تجسد في الواقع.

---

(١) نقلا عن: Herbert Marcuse, op.cit. p. 55.

(2) ibid. p. 56.

(٣)روبسبير، نقلا عن: Herbert Marcuse, op.cit. p. 56.

وتمظهرات العقل تكمن في ذلك الصراع الذي يخوضه ضد الطبيعة بكل أشكالها من أجل فهمها واحتوائها وتحويلها وفق مقتضياته. ولهذا السبب، فإن العقل في نظر هيجل هو قوة تاريخية. وبناء على هذا، فإن الثورات الاجتماعية ليست إلا صور لذلك الجهد الذي يبذله العقل من أجل فرض سلطانه على واقع لاعقلاني.

وهكذا يتبين لنا أن العقل عند هيجل يتضمن بوضوح عناصر ثورية تجعله يثور على كل امتثالية للواقع الزائف، أي الواقع الذي لا يمتثل لسلطانه. إنه عقل رافض وثائر ونقدي.

إن هذا الجرد السريع لمفهوم الثورة والعقل والجدل - التي هي العناصر الأساسية لهذا العرض - يسمح لنا بإسقاطها على الوضع الراهن في أنحاء كثيرة من العالم. ويمكنا أن نزعم أن الثورات العربية الراهنة ليست إلا حلقة من حلقات التاريخ ومشهد من مشاهده التي يتماهى فيها العقل مع التاريخ، ويفرض سلطانه على الواقع. فرغم أن هذه الثورات لم يسبقها تنظير فلسفي، ولا تأطير إيديلوجي، ورغم أن الكثير اعتبرها عفوية بحكم أن الذين قادوها ورفعوا شعاراتها في الغالب الأعم شباب قد لا يكون يربطهم بالتنظير الفلسفي ولا بالإيديولوجيا أي رابط، أقول رغم ذلك، يمكن القول إن هذه الثورات هي ثورة العقل على واقع فيه من التناقضات والاعوجاج ما لا يطيقه؛ ثورة على الزيف والحكم المطلق والاضطهاد والعبودية المقنعة. إنها ثورة أخذ فيها التاريخ مجراه الطبيعي، ذلك المجرى الذي يشق فيه العقل مسالكه إلى الواقع ليحتويه ويوجهه وفق موجباته وقوانينه.

المراجع

١- سارتر جون بول، المادية والثورة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠.

2- Herbert MARCUSE, raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale, traduction française, Robert CASTEL et Pierre GONTHIER, éd. Minuit, Paris 1968,

النقد الفلسفي الحديث: من بداهة التأمل إلى ثورة التأويل

د. بلعاليه دومه ميلود(*)

مقدمة

لا شك أن النقد باعتباره ممارسة ثقافية، هو ممارسة حديثة العهد، إذ لم تعرفها الثقافة الفلسفية التقليدية أو الما قبل حداثية في الغرب، وتحديدا الثقافة الوسيطية أو المدرسية، حيث لم ترد إلا في شكل ممارسة نخبوية، تحتكرها فئة عدت منذ البداية مؤهلة للاضطلاع بدور المنتج للمعرفة، ومن ثم الوصي المباشر على الحقيقة والحارس الأمين على معاقلها وحصونها، بينما عدت غيرها من الفئات مجرد صفائح وسطوح للنقش والتسجيل، وربما، وهذا في أقصى الحالات، مجالا للإملاء والتلقين. فكان من ذلك أن تم تصنيف كل شيء وفق منطق التعارضات الثنائية، حيث صنف البشر إلى صنفين: الدهماء والحكماء، وصنفت الحقائق إلى حقيقتين: حقيقة العامة وحقيقة الخاصة، والعقول إلى عقلين: عقل فعال وعقل منفعل، والعلوم إلى علمين: علم مطبوع وعلم مصنوع، وهكذا دواليك ... إنها ممارسة ظلت في منأى عن كل تحديد ثقافي من شأنه أن يحيل العملية النقدية على نشاط كلي أو موقف جماعي إزاء مفارقات الحاضر وأزماته. لقد ظل النقد طوال عهود من التفكير ضربا من النظر المفصول عن حركة الحياة في تدفقها وسيلانها، فلم يراع فيه سوى الطابع السجالي الذي لا يتعدى الشعور بنشوة الانتصار لرأي على حساب رأي آخر، دون أدنى اهتمام بالبعد الاستشكالي الذي ينطوي عليه النقد كفاعلية معرفية وثقافية، أو بالأحرى، كنظرة ترتقي بالفهم العقلي إلى مستوى الإبداع الثقافي. ولعل أهم حدث سجله تاريخ الثقافة الغربية على مستوى

(*) الجزائر.

الوعي النقدي قبل العصر الحديث، كان بلا ريب، حدث الفلسفة اليونانية، بدءا بتحول السؤال من فلك الطبيعة إلى فلك الإنسان، فكانت أول بداية مع شكية السفسطائيين الذين أثاروا مسألة نسبية الحقيقة، ثم مع تهكمية السؤال السقراطي وفعله التوليدي للأفكار. لقد بدا واضحا منذ تلك اللحظة، أن النقد، وقد توطن الفلسفة، صار يمارس حقه الطبيعي في تشكيل وتنظيم وتقويم معرفتنا بالذات وبالوجود، ومن ثم في الإعلان عن لحظة ميلاد ثقافة نقدية جديدة، هي ثقافة النقد الفلسفي، التي وإن خبت وتعثرت في بعض فتراتها التاريخية، بتوجيه من بعض الدوغمائيات، خاصة في العصر الوسيط، إلا أنها قد استعادت إحدى لحظاتها الإبداعية الكبرى مع فجر الفلسفة الحديثة وعودة سؤال الفكر الحر من جديد، ولا جرم أن يسمى عصر الحداثة عصر النقد بامتياز. فما طبيعة الموقف الفلسفي الحديث من عملية النقد؟ وما هو المآل الذي انتهت إليه الممارسة النقدية بعد أن استنفدت الحداثة الفلسفية إمكاناتها في النقد؟

النقد الفلسفي كحدث تأملي

أ- النقد مع ديكارت (Descartes):

لقد ارتبطت حركة النقد في الفلسفة الحديثة ابتداء باسم أحد أعلامها الكبار وهو الفيلسوف الفرنسي «رونيه ديكارت»، حيث كان منطلقه «الشك» في كل الموروث المعرفي لسابقيه، قاصدا بذلك وضع منهج جديد للمعرفة يكون من مهامه الأساسية: تحديد شروط ومعايير المعرفة الحقة، أي باختصار، تحصيل اليقين وتجاوز حالة الشك.

لم تكن هذه المهمة متاحة لفكر سابق على ديكارت، لا لسبب إلا لأن عملية الشك في حد ذاتها كانت مدعاة للاستنكار من قبل فكر يتلقى مبررات وجوده من سلطة فوق عقلية (لاهوتية) لا يداخلها ـ بزعمها ـ بطلان أو ضلال. أما وقد انكشفت خدع هذه السلطة وأوهامها أمام أبسط الوقائع التجريبية وأوضح الأفكار المنطقية، فلم يعد بالإمكان سوى «أن نعيد فحص الأشياء، التي يخامرنا فيها أدنى شك، إلى أن نعثر على شيء ثابت»[1]، ومن ثم

(١) رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، (منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط٢، ١٩٧٧)، ص ٦٩.

الإقرار «بعدم قبول أية قضية على أنها حق ما لم يتبين بالبداهة والوضوح أنها كذلك»[١]. لقد كان هذا القرار بمثابة نقطة انطلاق للنقد الفلسفي باعتباره حدثا عقليا، يعيد فيه الفكر ترتيب علاقته بذاته، دون الحاجة إلى وسيط خارجي من شأنه أن يربك أو يحدث توترا يحول دون إمكان قيام هذه العلاقة، وبالتالي يلغي مصداقية الفكر ذاته وينأى به عن كل مشروعية في التأسيس لمعيار ثابت للحقيقة. وعلى هذا الاعتبار سيصير الفكر في علاقته المباشرة بذاته تعبيرا عن صورة الوعي الحقيقي من حيث هو وعي مباشر بذاته، وبالتالي لن يكون لأي موضوع خارج هذا الوعي قيمة إلا بقدر ما ينعكس في ذاتنا كمضمون للوعي، ومن هنا يتحدد النقد باعتباره معيارا يرجع إليه الوعي في محاكمة مضمونه، ولكن ليس له أي سلطان على فعل الوعي ذاته، أي على عملية التأمل من حيث هي سبب للنقد، وعلى هذا ينطبع النقد بطابع التأمل، ويصير موافقا لحركته في البحث عن البداهة العقلية كمعيار للحقيقة، ولعل هذا ما يسمح لنا بالقول أن ماهية النقد مع ديكارت لا تنفصل عن ماهية التأمل باعتباره «انعكاسا للفكر على ذاته»، لا باعتباره تأويلا للذات من خلال العالم، وهذا هو بالضبط المعنى الذي تدل عليه لفظة (Réflexion) باللغة الفرنسية، فهي لا تحيل على شيء خارج الذات دون أن يفقد هذا الشيء معناه، بل تحيل فقط على إمكان تمثله أو تذهنه، ومن ثم على إمكان نقده من داخل معيار التأمل ذاته وهو معيار البداهة والوضوح. فالنقد في ظل هذه الصيغة التأملية هو حركة عقلية تستهدف عالم الأشياء (الوجود)، لا باعتبارها المقابل المغاير لعالم الأفكار، بل باعتبارها منتوجا لحركة العقل ذاتها، ومن ثم تقاس حقيقتها بمدى مطابقتها لنظام العقل من حيث هو نظام للتمثل أو التذهن، والتمثل (Représentation) ما هو إلا قدرة ذهنية على خلق المماثلة بين الذات المفكرة (Sujet pensant) وبين موضوع التفكير (Objet de la pensée)، الأمر الذي يمنح النقد وظيفة تقويمية، إذ طابعه المعياري لا يؤهله لإنتاج المعرفة، بل فقط لإمكان الحكم عليها، أي لتقويمها وحسب، كل ذلك على افتراض أن حقيقة الأشياء كامنة في العقل، وعليه فإن مبرر وجودها الفعلي ليس شيئا آخر سوى معقوليتها، تلك المعقولية التي تشكل "الذات" العارفة مبدأ انطلاقها الأولي.

---

(١) انظر القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت في: ديكارت، مقال المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، (دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨)، ص ص ١٣٠، ١٣١

إن ارتباط النقد بالتأمل، في فلسفة ديكارت، جعل النقد الفلسفي ينحو في العصر الحديث منحى معياريا، هدفه تقويم المعرفة بدل إنتاجها و إعادة إنتاجها، ومن ثم النظر إليه كحدث نظري، ليس له من مسوغ سوى تأمين الأحكام العقلية ذات الصدقية المنطقية الصرفة، ولعل هذا ما نستشفه من المعنى الذي تحيل إليه كلمة النقد باللاتينية وهي: Criticus أي الحكم والتمييز، حيث يبدو واضحا تضمنها معنى المعيار أو المقياس.

ب-النقد مع كانط (Kant):

مع «كانط» يأخذ النقد اتجاها أكثر تبصرا بمهمته، حيث يصير أداة لفحص العقل ذاته، ومن ثم بيان الحدود التي تنتهي عندها قدرته على معرفة الموضوعات، أو بعبارة أخرى، سوف لن ينصب النقد على مضمون المعرفة أو مادتها، بل ينصب على ملكة تأليف المعرفة ألا وهي «ملكة العقل بصورة عامة منظورا إليها في علاقتها بجميع المعارف التي يمكن أن تستمد بمعزل عن أي تجربة»[1]. لقد أكد «كانط» في عمله النقدي الأول (نقد العقل الخالص) على أن موضوع النقد هو الشكل الخالص للفكر، وذلك على اعتبار أنه حاصل قبل التجربة، ومع ذلك هو يشترطها، وعلى هذا الاعتبار فإن نقد العقل الخالص يضطلع «بمهمة تمكين الفكر النظري أو التأملي من اختبار ذاته بذاته»[2]، أي الدفع بالفكر إلى مساءلة ذاته بالنظر في قيمة أدواته وبيان مدى مشروعيتها في بناء معرفة ممكنة بصورة قبلية.

ليس المقصود من النقد عند كانط مجرد إجراء تحليلي، ترتد المعرفة من خلاله إلى عناصرها البسيطة، بل هو يستهدف الكشف عن الخاصية المميزة للذات العارفة من حيث هي شرط إمكان المعرفة، ومن ثم تكتسب دلالة متعالية، بحيث لا يمكن تصورها كموضوع قط، وإنما فقط كمبدأ صوري يسمح من الناحية المنطقية بإمكانية التأليف بين المعارف، وهكذا فإن «كانط»، بالرغم من أنه «يجرد الذات الديكارتية من كل محتوى وجوهرية»[3]، فهو يبقيها كضرورة منطقية ملازمة لجميع إدراكاتنا وأحكامنا، ولعل هذا

---

(1) E.Kant, **critique de la raison pure**, tome 1, traductin J.Barni, Ernest (flammarion, Paris) ,p.11

(2) Jean Hersch, l'étonnement philosophique.Une histoire de la philosophie, Gallimard, 1993, P.201

(٣) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، (دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٠، المغرب)، ص١٠٨.

مغزى مقولته الشهيرة: «إن الكوجيتو (أنا أفكر) يصحب جميع تمثلاتي»[١]. وفي هذا السياق يتأكد لنا أن النقد الكانطي، بالرغم من طابعه الثوري الكوبرنيكي، إلا أنه لم ينفصل عن مجرد كونه حدثا تأمليا، ينتصر لمبدأ الذاتية في مقابل سلبية الموضوع، وبالتالي يظل وفيا للطابع المعياري الذي تأكد في فلسفة ديكارت ابتداء، أي طابع البحث عن قيمة الأفكار بالقياس إلى البداهة العقلية وحدس المطابقة بين الذات وذاتها.

ج- النقد مع هوسرل (Husserl):

يصل النقد الفلسفي - في صيغته التأملية - مع «هوسرل» إلى أقصى حدوده، حيث لا يكتفي هذا الأخير باجترار السؤال الديكارتي المتمحور ـ كما رأينا ـ حول الوعي الذاتي في التأسيس لمبدأ اليقين والخروج من حالة الشك، كما لا يقف عند مستوى التساؤل عن حدود العقل في المعرفة كما هو الحال عند كانط، بل إن هوسرل يعتبر أن كلا من ديكارت وكانط أخفقا، أو على الأقل، لم يهتديا إلى الكشف عن المبدأ الأصلي لليقين الذي تملكه الذات عن ذاتها، ذلك أن على الفلسفة الاضطلاع بمهمة نقدية أكثر جذرية، وهي البحث عن حل لإشكالية اليقين ذاته، وأن تتساءل ابتداء عن المسوغ العقلي الذي يجعل من هذا اليقين يقينا خالصا، والذي يجعل من كل ما هو بديهي بديهيا: إنه سؤال اليقين الأصلي، أو بتعبير هوسرل ذاته: «اليقين المطلق»[٢]. إن البحث عن هذا الضرب من اليقين، اتخذ لدى هوسرل شعارا تأسيسيا له هو: «الذهاب إلى الأشياء ذاتها»، وهو تحديدا شعار الفينومينولوجيا كما نظر لها «هوسرل». فما معنى هذا الشعار، وما هي قيمته النقدية بالقياس إلى النقد الفلسفي التأملي؟

يميز هوسرل ابتداء بين الوعي وبين مضمون الوعي، فالأول هو عبارة عن مجموع أفعال الفكر منظور إليها كعمليات منطقية لا سيكولوجية، أي من حيث مجموعة من القصود العقلية، بينما يتمثل مضمون الوعي في مجموع الموضوعات لا باعتبارها أشياء في

(١) نقلا عن: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، (دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨، بيروت)، ص٢٠.
(٢) إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة شيخ تيسير الأرض، (دار بيروت للطباعة والنشر، ط١، ١٩٥٨)، ص٦٨.

ذاتها، على نحو ما دعا إليها كانط، بل من حيث هي تكوينات أو بناءات عقلية، أي من حيث هي «ماهيات» قابلة للوصف بطريقة حدسية. إن هذا التمييز المبدئي سيحدد اتجاه النقد الفلسفي للمعرفة بحيث يزيل عنه الطابع المعياري وتحويله إلى عملية وصفية يصطلح عليها هوسرل بعملية «الوصف الماهوي»، أي وصف الظواهر كأشياء معطاة في خبرتنا، ومن ثم رفض أن تكون مستقلة عن وعينا. فالفينومينولوجيا بهذا المعنى هي رؤية للحقيقة، لا باعتبارها انعكاسا للأشياء «كما هي» على صفائح عقولنا، بل باعتبارها نتاجا لعقولنا، أو بعبارة أكثر تحديدا، الحقيقة كتعبير عن قصدية الفكر في إضفاء المعنى على الموجودات من حيث هي مضامين للفكر لا من حيث هي أشياء مستقلة عنه بإطلاق. فالفكر هو، عند هوسرل، قصد، أي بناء معنى، وليس مجرد إطار فارغ أو صورة خالصة. لكن ماذا يترتب عن هذه القصدية؟

يترتب عن البنية القصدية للتفكير، أن الفكر ينشئ موضوعاته إنشاء، الأمر الذي سيعيد ترتيب العلاقة بين الذات والموضوع، حيث لا تصير الذات، تبعا لمنطق القصدية، مطروحة في مقابل الموضوع، بل تصير الذات نفسها ذاتا باستدعاء موضوعها كشيئ ملازم لها، ومن ثم لا يلحق الموضوع بالذات على سبيل الإضافة ولا على سبيل الاستضافة، بل على سبيل التضايف في الوجود، ولعل هذا ما عبر عنه «هوسرل» في مقولته التأسيسية: «كل وعي أو شعور هو شعور بشيئ»، فلا يبقى هناك من فاصل بين الذات والموضوع»[1].

بهذه النتيجة يمكن القول أن «هوسرل»، بالرغم من أنه لم يغادر أرض الكوجيتو الديكارتي نهائيا، فإن نقده الفينومينولوجي يمهد لتقويض الأسس التي قامت عليها فلسفات الذاتية، كما سيستمر ذلك بوضوح مع «موريس مارلوبونتي» حيث يصرح في تقديمه لكتاب حول «أعمال فرويد» قائلا: «كلما مارسنا الفكر الفينومينولوجي، وكلما ازددنا اطلاعا على مشروع هوسرل، بفضل ما ينشر من أعماله غير المعروفة، ازداد تمييزنا لها دقة عن فلسفة الوعي الجديدة التي كان يعد بها في البداية (...) كلما تقدم هوسرل في تحليل برنامجه، فإنه يكشف عن جوانب الوجود التي تعرقل نمو إشكاليته، فلا الجسم الذي هو ذات ـ موضوع، ولا انسياب الزمن الداخلي الذي ليس منظومة من وقائع الشعور،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧.

ولا الآخر الذي يصدر عني كجزء مني، ولا التاريخ، الذي هو حياتي في الآخر، وحياة الآخر في، والذي هو، مثل الآخر، موضوع ينفلت مني، أي كل هذا لا يمكن أن يفهم إلا كارتباط بين الوعي وموضوعاته»[١]. فهذا القول يدل دلالة صريحة على أن مشروع هوسرل يفتح الطريق لنشوء موجة من النقد الفلسفي الأكثر راديكالية لكل فلسفات التأمل التي تأسست على وهم المطابقة بين الذات وذاتها، ليتحول أمر النقد بذلك إلى ممارسة جديدة هي الممارسة التأويلية الممهدة للنقد المابعد حداثي، أو كما اصطلح عليها في أدبيات فلسفة التأويل المعاصرة، بخاصة مع بول ريكور، بـ: «هرمينوطيقا الارتياب».

النقد الفلسفي كممارسة تأويلية

لقد انتهى النقد الفلسفي في صيغته التأملية، مع «هوسرل»، إلى ما يشبه لحظة الانسداد أو مرحلة التشبع، بعد أن استنفد جميع إمكاناته في البحث عن مبدأ فلسفي صلب وقاعدة علمية صارمة لبناء صرح المعرفة، ومن ثم تأمين خطابها ضد كل نزعات الشك والارتياب. لكن يبدو أنه في الوقت الذي كان فيه النقد يؤسس لمعيارية الحقيقة من داخل الوعي التأملي ذاته، كان يغفل عن ذاته كجزء من صيرورة المعرفة التي ينتجها، الأمر الذي قاد أقطاب الارتياب (ماركس، نيشه، فرويد) أو «رواد التشكيك» ـ كما يسميهم ريكور ـ إلى زعزعة هذه الثقة المفرطة في الوعي، خاصة وأن هذه الزعزعة ارتبطت بسياق ما عرف بفكر «الأزمة»، والتي انتابت العلوم والفلسفة على حد سواء، وقد انتبه إليها هوسرل الأخير في كتابه «أزمة العلوم الأوروبية»[٢]، معتبرا إياها أكثر من مجرد أزمة علوم، بل هي كما يقول، «أزمة العلوم بوصفها تعبيرا عن أزمة جذرية تمس حياة البشرية الأوربية»[٣].

---

(١) نقلا عن: عبد السلام بن عبد العالي، المرجع السابق، ص ١١١.

(٢) لقد صدرت له مؤخرا ترجمة عربية ضمن منشورات المنظمة العربية للترجمة: هوسرل (إدموند)؛ أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق ومراجعة جورج كتورة، (المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٨، بيروت)، لبنان.

(٣) المصدر نفسه، ص٤١.

انطلاقا من هذا الوعي الجديد بالأزمة، من حيث هي أزمة الوعي الأوربي ذاته، ظهرت هرمينوطيقا الارتياب فاتحة الباب لضروب من النقد غير المسبوقة في تاريخ الثقافة الفلسفية الحديثة بالغرب، حيث سعت منذ البداية إلى هدم الصيغة المعيارية للنقد، والنظر إليه كموضوع يخضع هو بدوره للنقد والمحاكمة، لينتقل المفهوم الجديد للنقد من مجرد صيغة تأملية معيارية تفيدها كلمة Criticus إلى صيغة تأويلية تفكيكية توحي بها كلمة Krisis ذات الأصول الإغريقية، والتي «نستعملها في النظام العلمي عندما يحصل أن تجد المفاهيم، التي ترتكز عليها مادة معرفية ما أو نظرية ما، نفسها موضع تساؤل من جديد»[1]. ففي هذا السياق الدلالي لفكر الأزمة يمكن تقديم التأويلية الارتيابية كمشروع فلسفي لإنقاذ المعاني المحاصرة في دائرة المركزية الأوربية، والمحكومة بآليات المطابقة والمماثلة، حتى لا تواجه أقنعة المعنى وزيف المعايير. وعلى هذا الأساس ينطلق جميع رواد التشكيك من مبدأ نقدي واحد وهو نقد الوعي المباشر باعتباره «وعيا زائفا». لقد أعاد ماركس ونيشته وفرويد، سؤال المعرفة في علاقتها بآليات إنتاجها من حيث هي آليات لاواعية، ومن ثم الشك في إمكانية أن يكون هناك توافق بين المعنى وبين الوعي بهذا المعنى. ومن هنا يتحول النقد من مجال تقييم موضوعات الوعي إلى نقد الوعي ذاته عن طريق بيان عجزه في فهم ما ينتجه.

أ- تأويلية ماركس:

ينتقل النقد الفلسفي مع ماركس إلى ضرب من «البراكسيس»، حيث لا تصير الفلسفة معه مجرد سعي متواصل «لتفسير العالم»، بل فعل سوسيو ـ تاريخي يقود الفكر إلى «تغيير العالم»، ولعل هذا ما تفصح عنه مقولته الشهيرة التي تضمنتها الأطروحة الحادية عشر حول فيورباخ والتي تنص على أن: «الفلاسفة سعوا باستمرار لتفسير العالم، بينما المطلوب هو تغييره أو تحويله»[2]. إن المتأمل في هذه المقولة قد يتسرع ويستخلص خطأ أن ماركس يرفض النقد في صورته التأويلية لمجرد قوله بضرورة تغيير العالم أو تحويله بدل تأويله، بينما هو في الحقيقة لا يرفض التأويل ولكن يرفض أن يتحول هذا الأخير إلى ضرب من

---

(1) Cf. Gérard Legrand, vocabulaire Bordas de la philosophie, Bordas, Paris, 1986, P.76.

(2) Cf. Karl Marx, Thèses sur Feuerbach, in: F.Engels. Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, (traduction revue par Gilbert Badia, Editions Sociales, 1966, Paris), P.91

«النظر العقلي المجرد» كما ساد في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية تحديدا، حيث تنفصل عرى النقد مع الشروط المادية للإنتاج، الأمر الذي فرض وضعا اغترابيا للوعي الفلسفي ذاته، وأمام هذا الوضع يقترح ماركس فلسفة للفعل النقدي تنهض بدور تأويلي من نوع خاص هو «بث الارتياب في منتوجات الوعي الفلسفي ذاته»، واعتباره تبعا لذلك «وعيا زائفا» ومموها للواقع، ولكشف ضروب زيف هذا الوعي يحاول أن يطرح ماركس التأويل كبديل عن الوعي الزائف مقارنا بذلك ما يحدث في الاغتراب مع ما يحدث في الدين، وهو يستخدم الدين كاستعارة، فهو لا يدعي أن ما يحدث في الدين ناجم عن ما يحدث في العمل، إنه يقول فقط بأن العمليتين متوازيتان، فالدين بالنسبة لماركس يعكس دور المخيال الاجتماعي في الارتقاء بالواقع إلى مستوى نظري، وبالتالي فإن تأويلية ماركس هي سعي لإعادة إيجاد العالم الواقعي من خلال صنوف الخطابات النظرية والتي تصب عموما في إطار ايديولوجيا الطبقة السائدة اقتصاديا واجتماعيا، لكن يبقى دوما التأكيد على أن ماركس «لا يقف عند التأويل كتفسير وإنما كتحويل، أي إعادة إنتاج واقع جديد هو نتاج معاني معدلة ومخترقة لرمزية العلاقات الاجتماعية المعتمدة في تواصلها والوعي بها على فهم زائف وشكل من الوعي مفترض لتغطية إيديولوجيا داخلية تعمل في كل نشاط للوعي على تغيير جهة الحقيقة عبر اللغة الساسية أو المظاهر الاجتماعية التي يتقدمها الوعي الجيد الذي تفترضه البرجوازية»[1]. وهكذا فإن ماركس يدعو إلى تأويلية تستهدف كشف ضروب الزيف المسؤولة عن اغتراب الوعي وانفصاله عن الواقع المادي الذي أنتجه.

٢- تأويلية نيتشه:

تصب تأويلية نيتشه في ما يمكن أن نسميه «بالنقد الجينيالوجي»، وهو نقد جذري يؤكد تعدد الحقائق في هذا العالم، وأن ما تدعيه الميتافيزيقا الغربية من وجود حقيقة جوهرية خلف هذا العالم إنما هو محض كذب وتضليل، وهو من اختلاق مختلف الأنساق الفلسفية والمنظومات الأخلاقية التي، إن بدت، في ظاهرها قائمة على النظام والتناسق، فهي في باطنها، مثلها مثل العالم الذي تدعي تصويره، فوضى وعماء. فالأفكار والقيم التي

---

(١) عمارة ناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي (الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، دار الفارابي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧)، ص ٨٧.

روجت لها الميتافيزيقا هي، بالمنظور الجينيالوجي، لا تستند إلى أي ضرورة، خاصة إذا ما حاولنا تأويل أصولها إذ كلما اقتربنا من تأويل الأصل، تضاءلت قيمته، وبدا كأنه بلا أصل ولا عمق، ومن ثم لا شيء ضروري إلا إذا فهمنا ما هو ضروري بمعنى خاص، ذلك «إن الضرورة، بحسب نيتشه، تستند إلى فكرة النشوء العيني بخلاف منهج الميتافيزيقا الذي يتمثل في الصعود إلى أساس خارق للطبيعة، وإثبات تبعية المجال الحسي تجاه الأنطولوجي، فمفهوم الجينيالوجيا يفيد البحث عن نشأة الظواهر الإنسانية وتطورها، أي معرفة الصل والصيرورة بدلا من العمل على إضافة مصدر متعال إلى نظام جامد من البنى النهائية الثابتة»[١]، فالنقد الجينيالوجي لا يعني التماهي مع الأصل، بل يقر الاختلاف والمغايرة معه، لأن البحث في الأصل هو إقرار بالمسافة والبعد عن هذا الأصل، وعلى هذا الأساس فإن «الجينيالوجيا ليست معنية بالتأويل فقط بل بالتقويم أيضا»[٢]، إنها بحث في أصل القيمة وفي قيمة الأصل في ذات الوقت. وبناء عليه يأخذ النقد الجينيالوجي عند نيتشه «استراتيجية القلب والتعرية لكل ما هو في علاقة مع التاريخ»[٣]. كما أن «فن التأويل - مع نيتشه - يصير فنا لإماطة اللثام عن الأقنعة واكتشاف من يرتدي القناع ولماذا يرتديه، ومن أجل أي هدف يتم الاحتفاظ بالقناع عن طريق إعادة تشكيله»[٤]، وبهذا المعنى تعد تأويلية نيتشه كشفا جينيالوجيا لضروب الزيف الكامنة في بنية الوعي ذاته لا في منتوجاته وحسب.

٢- تأويلية فرويد (Freud):

يقف سيغموند فرويد هو الآخر ضمن من يسميهم «بول ريكور» «رواد الارتياب»، وذلك لكون هذا الأخير واحدا ممن سعوا إلى فضح ادعاءات الوعي المباشر والكشف عن أوهام التأسيس العقلي للفعل البشري ولكل عقلانية قائمة ـ في زعمها ـ على شفافية الوعي ومباشرية الإدراك، جاهلة أو متجاهلة بذلك أثر المسارات اللاواعية التي تمارس على الأفعال

---

(١) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٨)، ص٢٨.

(2) Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Cérès Editions, Tunis, 1995, P.12.

(٣) بن مزيان بن شرقي: «الفلسفة المعاصرة وإشكالية الأصل» في: بن مزيان بن شرقي وآخرون، سؤال الأصل: مقاربات في فلسفة التاريخ، (دار الغرب للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٨)، ص ١٨.

(4) Gilles Deleuze, op.cit, P.10-11.

طاقة وضغطا لا يمكن للإرادة الواعية مقاومتها. لقد ألحق «فرويد» بالذات إذلالا لا يقل عن ذالك الذي ألحق بها من قبل «داروين» و«كوبرنيكوس»، حيث فقدت هذه الذات أصالتها ومركزيتها في عالم الرموز التأويلي وفي فضاء ثقافي تتصارع فيه التأويلات دون أن تحيل إلى ذات جوهرية أصيلة، بل تتصادم فيه الذوات من حيث هي بنى معقدة تنحل إلى نسيج من علاقات القوة/المعنى، الأمر الذي يجعل من عملية النقد استكشافا لحالات الصراع والتوتر الكامنة وراء كل تشكل للمعنى، ومن ثم وراء كل بناء ثقافي تحتمي بداخله ذات جريحة أو بعبارة بول ريكور «كوجيتو جريح» حيث يكون «عدم الوعي هو المبدأ الذي يقوم وراء كل الانكفاءات وكل ركود»[1]. لقد تحول النقد الفلسفي مع «فرويد» من مجرد حدث تأملي إلى حدث تأويلي بكل ما تحمله الكلمة من معنى، إذ لم تعد الذات الناقدة تحيل إلى ذاتها بل إلى عالم من الرموز تستعيد عبرها الذات ذاتها بعد أن تكون قد مرت بانعطافات كبرى، ومن ثم تقف أمام ذات مختلفة عن الذات الأصلية، وذلك بحكم المنعرجات التي تعرضت لها والتي تسببت في انزياح المعنى الأصلي إلى معاني مغايرة ومختلفة، بل ومتصارعة. لقد فتح التحليل النفسي مجالا رحبا للتأويل، أي لإمكانية «الانتقال من معنى إلى معنى آخر، من الدال إلى شيء آخر يريد أن يكون المدلول الأصلي. وبالرغم من أن «الأعراض العصابية» مثلها مثل الهفوات والأحلام، لها معنى وترتبط ارتباطا وثيقا بحياة المريض الحميمية، فإن ذلك لا يسمح بالادعاء أن هذا الدال يطابقه مدلول واحد مطلق»[2]، إذ «إن ظروف الحالة المرضية لا بد أن تكون عديدة ومتنوعة أكثر مما افترضنا، كما يقول فرويد»[3].

الخاتمة

نخلص في نهاية هذه الورقة إلى أن حركة النقد الفلسفي عرفت مسارا ـ على الأقل في الفترة الحديثة والمعاصرة ـ تصاعديا متوترا بفعل الانكفاءات والارتدادت التي عرفتها

---

(١) بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، (دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٥)، ص١٥٢.

(٢) نبيهة قارة، المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) نقلا عن المرجع نفسه، ص نفسها.

هذه الحركة والتي لا تكاد تنفصل فيها فلسفة النقد عن نقد الفلسفة، وكأن بحركة النقد الفلسفية هي ذاتها الحركة الفلسفية للنقد، إنها باختصار ممارسة النقد بامتياز، الأمر الذي يكشف عن أن أي تطوير للعمل الفلسفي لا بد أن يمر على محك النقد وعلى رأس هذه العملية نقد الذات وتعرية أوهامها وفضح ادعاءاتها، وهو الأمر الذي يتناسب مع جدية التفكير الفلسفي باعتباره تفكيرا جذريا، محكوما دوما بهوس «إصلاح نقطة البدء» كما يقول «هوسرل»[١]. فلا شك أن تطور حركة النقد الفلسفي من مجرد حركة تأملية إلى حدث تأويلي ـ على الأقل مع رواد الارتياب ـ هو أمر يدل على مدى وعي الفلاسفة المعاصرين بضرورة تعديل الفلسفة التأملية من الداخل، لكن يبقى مع ذلك، مثلما تؤكد على ذلك الباحثة التونسية «نبيهة قارة»، «أن التأمل الذي يلغي ذاته كتأمل هو كذلك نتاج للتأمل، التأمل النقدي والتأويلي، التأمل الذي يقتضي التوسط La médiation»[٢].

(١) هوسرل، تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص٥٣.

(٢) نبيهة قارة، المرجع السابق، ص٣٣.

البُعد الجمالي والثورة

قراءة في فكر هربرت ماركوز

د. كمال بومنير(*)

الغرضُ من هذه المداخلة يتمثل في إبراز مكانة البُعد الثوري والتحرّري عند هربرت ماركوز، من خلال الحقبة الأخيرة من تطوره الفكري، والمتمحورة حول كتابه البُعد الجمالي. نحو نقد الجمالية الماركسية. وكان آخر ما كتب ماركوز(عام ١٩٧٧). لقد ظهر البُعد الجمالي بعد خيبة أمل عميقة في إمكان الثورة التي كان من المفروض أن تقوم بها القوى الجديدة التي عوّل عليها ماركوز في الستينيات من القرن العشرين، كالمنبوذين والمضطهدين والطلبة من الأجناس والألوان الأخرى، الخ. لذلك يأخذ الفن والجمال -في رأي ماركوز- على عاتقه الدور الثوري باعتباره البُعد الوحيد القادر على فضح الجوانب السلبية واللاإنسانية للعقلانية الأداتية التي ارتبطت بمنطق السيطرة وأحكمت قبضتها على الإنسان وهيمنت على أبعاد وجوده. وهو يقوم بهذا الدور لأنّ الفن نفسه يمكن أن يتجاوز الواقع القائم وينقل الإنسانَ إلى واقع آخر مغاير تماما لما هو سائد.إنّ الفن من حيث هو فن يعبّر عن حقيقة وعن تجربة وعن حاجة آسرة، وكلها عوامل أساسية في الثورة، وإن لم يكن مضمارها مضمار الممارسة الجذرية، وهذا يعني أن الفنّ لا يستطيع أن يغيّر الواقعَ مباشرة لكنه يستطيع أن يسهم في تغيير وعي ودوافع الناس الذين يستطيعون تغيير الواقع. إنّ الفن يكون ثوريا -كما يقول ماركوز- عندما يحتج على الواقع القائم ويرسم صورة التحرّر الإنساني. وبنقده وثورته على الواقع يمكن أن يفتح أبعادا جديدة للوجود يكون فيها الإنسان حرا من كل أشكال السيطرة، بحيث لا يعود فيه الوجود خاضعا لمبدأ الواقع القائم ومؤسساته القمعية.

(*) أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، جامعة الجزائر٢.

لكن كيف يمكن للبُعد الجمالي أو الفني أن يستحضرَ صورَ تحرّر وحاجات تحرّر تمتد إلى أبعاد التجربة الإنسانية. كيف يمكن أن يسهم في الثورة وفي التغيير؟ تلك هي الإشكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذه المداخلة.

إنّ اهتمام ماركوز بالجمالية، باعتبارها أفقًا جديدا لتجاوز أزمة العقلانية الأداتية، كان بغرض الكشف عن زيف الاعتقاد بهذه العقلانية التي أصيبت - في رأيه - بالضلال وانحرفت عن مسارها حينما اتخذت طابعا تكنولوجيا - أداتيا وسقطت في نهاية المطاف في أتون الشمولية والنزعة البربرية، وارتبطت بمشروع الهيمنة ليس على الطبيعة فقط بل وعلى الإنسان أيضا، والتي لم يعد يستطيع الإنسانُ منها فكاكا، وكأنها هي قدرهُ المحتوم الذي ينبغي أن يستسلمَ ويخضع له، ولهذا لم يقف ماركوز عند حدود هذه العقلانية التي ارتبطت بجملة الشروط التاريخية والسياسية التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة، وإنما يذهب إلى تأكيد ضرورة فصل هذه العقلانيـة عن السيطرة، وهـذا يقتضي إعادة «توجيهها» من جديد وفق معايير وغايات فنيّة وجماليـة. يقول ماركوز في كتابه المهم الإنسان ذو البُعد الواحد:

> إن الفن شأنه شأن التقنيـة، يخلـق عالمًا جديدًا من الفكر والممارسة داخل العالم القائم بالذات. ويضع هـذا الأخير موضع اتهام ولكن العالم الفني بعكس العالم التقني، هو عالم من الوهم والترائي. ولكن هذا الوهم أو الترائي مُشاكل للواقع الموجود، وتهديد الواقـع القائـم ووعده في آن واحد. وإذا كانت حقيقة الفن ضعيفة، واهنة، ووهمية (وهي اليوم كذلك أكثر منها في أي وقت مضى) فإنها تشهد مع ذلك على صحة صور الفن وقيمتهـا باعتبار أن هذه الصور هي صور لحياة لا قلق فيها. والحق أنه كلما كان المجتمع القائم لا عقلانيا، كانت عقلانية الفن أكبر[١].

إنّه من اللافت للنظر أنّ مصطلح «عقلانية الفن» يتضمن - على حسب ما يبدو - نوعًا من المفارقة لأنها تجمع بين مفهومَيْن اعتبرا دومًا متعارضين، إذ لدينا من جهة مفهوم

---

(١) هربرت ماركوز، الإنسـان ذو البُعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دارالآداب، بيروت، ١٩٨٨، ص٢٤٩.

العقلانية القائمة على الانسجام المنطقي والصرامة في الاستدلال... إلخ. ومن جهة أخرى لدينا الجمالية بوصفها نشاطا فنيا يستند إلى قوى هي في جوهرها لاعقلانية، كالخيال والحساسية والانفعال... إلخ. غير أنه إذا عدنا إلى تحليله لهذه المسألة، وخاصة في كتابه البُعد الجمالي فسنجد أن معنى ذلك أن للعمل الفني منطقه الداخلي، ومن خلال هذا المنطق يبدو لنا الفن مختلفا عن العقلانية السائدة ومغايرا لطابعها الأداتي. وفي هذا الإطار تحديدًا يمكن القول بأنّ العقلانية الجمالية تسعى للوصول إلى صورة جديدة للواقع الإنساني، خارج السيطرة، ولا يمكن أن تصل إلى ذلك إلا عن طريق نقدها لمنطق السيطرة الذي ارتبط كما قلنا، بالعقلانية التكنولوجية، وبهذا المعنى، فإنه بإمكانها - حسب ماركوز - أن تساعد الإنسان على تجاوز الوضع القائم والانتقال إلى واقع جديد لا يكون فيه خاضعًا لهذه العقلانية .يفضي المنطق الداخلي للعمل الفني، إلى ظهور عقلانية مغايرة، وحساسية مغايرة، تتحديان العقلانية والحساسية المندمجتين بالمؤسسات الاجتماعية السائدة[1].

يعتقدُ ماركوز - انطلاقًا من منظوره النقدي - أن العقلانية الجديدة التي يمكن أن تظهر على المستوى الفني والجمالي، أو ما يسمى بالعقلانية الجمالية، لا ترفض المنجزات والمكتسبات العلمية والتكنولوجية التي حققتها المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، ذلك أن ما حققته هذه المجتمعات هو شرط إشباع حاجات الإنسان، وفي تقليص وقت العمل، والقضاء على العمل المغترب، ولكن، وحتى يتحقق هذا التحرر المنشود، وتحقق المجتمعات ما يسميه ماركوز «التغير النوعي»، لتنتقل من السيطرة إلى التحرر، فإنه من الضروري توجيه المنجزات العلمية والتكنولوجية وفق غايات جديدة، إلى ما يمكن أن يحرّر الإنسان وينقذه من مخالب العقلانية الأداتية.

لا مراء في أن للعمل الفني والجمالي دور في تحقيق هذه الغايات والأبعاد الجديدة للحياة الإنسانية، يكون فيها الإنسان حرًّا وسعيدًا، ولهذا تفطن إلى أهمية توظيف البعد الفني والجمالي في المجتمعات المتقدمة، وهذا ما جعله يؤكد على الدور النقدي والاحتجاجي للفن بل إن الرفض يكمن في طبيعة الفن نفسه، وفي قدرته على وضع القائم موضع اتهام، وعلى رسم صور جديدة للواقع يكون الإنسان فيها متحررا. إنّ الفن يمنح

---

(١) هربرت ماركوز، البُعد الجمالي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت ص١٨.

بديلا أساسيا للعقلانية الأداتية وفي إزاحة أوهامها بل وإنقاذا للإنسانية السائرة بخطى حثيثة نحو الكارثة التي تهددها باستمرار، ويضرب مثالًا عن الفن الاجتماعي والرافض لما هو قائم بالموسيقى عند السود في أمريكا، وهي موسيقى نشأت في ظل ظروف كانت تتميز بالاستعباد والقهر والقمع، حيث كان الجاز (Le jazz) عند هؤلاء السود تمردا فنيا ولغويا منظما، كان يسعى إلى هدم السياق الإيديولوجي القائم[1]. غير أنه، ولكي يحقق الفن وظيفته النقدية والتحررية، ينبغي أن تكون جذور الحاجة إلى التحرر وتغيير ما هو قائم كامنة في ذاتية الأفراد، أفي دوافعهم الغريزية وانفعالاتهم وأحاسيسهم وخيالهم - المقموعة من طرف العقل - التي ستمكن الأفراد من الانسحاب من شبكة العلاقات القائمة على السيطرة في الواقع القائم، بحيث يمكنهم من الانتقال إلى بعد آخر، ومجال أرحب لا يتقيد فيه فيما هو موجود، بل يتجاوزه. لقد قدّم فرويد[*] (Freud) تحليلا هاما فيما يتعلق بالقمع الحتمي لرغبات وأحاسيس والصور الخيالية وغرائز الإنسان الطبيعية التي تتبدى عنده على مستوى تطور الفرد بدءًا من طفولته حتى مرحلة وجوده الاجتماعي، كما على مستوى تطور الحضارة القمعية التي أخذت شكل المؤسسات الاجتماعية والسياسية. وهذا يقودنا إلى الحديث عن الخيال بوصفه قوة ذهنية تلعب دورا هاما إلى أقصى حد في البنية الذهنية - حسب ماركوز - لأن لها قوانينها الخاصة وقيمها الخاصة وتحتفظ بصور الحرية والسعادة التي تم قمعها عبر سيرورة الحضارة. الخيال هو القوة الذهنية الوحيدة التي بقيت محتفظة بصور وتطلعات الإنسان نحو واقع مغاير للواقع القائم يكون فيه حرًا، غير أن هذه الصور

والتطلعات لا يمكنها أن تتحقق إلا بتوظيف العمل الفني والجمالي الذي يعتبر في رأي ماركوز البديل «الخيالي» للواقع القائم. انطلاقا من هذا يرتبط التحرر الإنساني عنده بالبُعد الجمالي، وهو يمثل لدى الإنسان المعاصر ملاذًا يمكن أن يسعفه على التحرر من سيطرة العقلانية، وعلى رفض القمع الذي يعاني منه الإنسان داخل المؤسسات السياسية والاقتصادية

---

(١) هربرت ماركوز. نحو التحرر. في ما وراء الإنسان ذو البُعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت ص ٤٦.

(*) للتعمق في مسألة تأثير فرويد على ماركوز انظر: هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٧.

القائمة. ولهذا يبقى التخيل قوة ذهنيـة تهدد دومًا ما هو قائم، وفي هذا السياق يشير إرنست فيشر (Ernest Fischer) إلى أن الخيـال بوصفه عمليـة ذهنية تتضمن تلك الصور التي تذكر الإنسان بحريته وسعادته، كان يوضع دومًـا «تحت الرقابة» من قبل المجتمع القائم ومؤسساته القمعية. يقول فيشر: لو تُرك الخيال «دون رقابة» فإنه سينتج صورًا ستذكرنا كثيرًا بالحرية، وانتعاش حيـاة الإنسان، في حين أن الوظيفة التي ينبغي أن تكون للخيـال، حسب المجتمعات القائمة، هي أن ينتج «الأحلام»التي تخـدم مصالح القوى الاجتماعيـة والسياسية القائمة. لكن الخيال لا يصرح بما هو موجود وقائم. بل ما يمكن أن يكون، وما يمكن أن يقع في المستقبل إنه يصور ما لم يتحقق بعد، وما لم يتم إشباعه[1].

«إنّ عالم العمل الفني «لا واقعي» بالمعنى العادي للكلمة لأنه عبارة عن واقع خيالي. لا واقعي لا لأنه شيء أقل من الواقع القائم، بل انه شيء أكثر، «مغاير» أيضا من وجهة النظر النوعية. وبصفته عالما خياليا، وهميا، يحتوي من الحقيقة أكثر مما يحتوي الواقع اليومي. إذ أن هذا الأخير مخادع في مؤسساته وعلاقاته، والضرورة تُصوَّر فيه كأنها خيار حر، والاستلاب كأنه تفتح للفرد. إذن ففي «عالم وهمي» تتبدى الأشياء كما هي وكما يمكن أن تكون في الحقيقة. وبفعل هذه الحقيقة ينقلب العالم: فالواقع المعطى، العالم العادي، يبدو الآن زائفا وكاذبا، ويسمى محض واقع خدّاع».[2]

انطلاقا من هذا، يمكن أن ينتقد الفن ويحتج على ما هو سائد في الواقع من سيطرة، و«يفصل» نفسه بنفسه عن هذا الواقع ومؤسساته التي تشوهت فيها حياة الإنسان وتشيأت.

إنّ الفـن بنقده واحتجاجه على هذا الواقع يحاول أن يغير العلاقات الاجتماعية المتشيئة، ويفتح أبعادا جديدة للوجود يكون فيه الإنسان حرا من كل أشكال السيطرة، بحيث لا يعود فيه هذا الوجود خاضعا لمبدأ الواقع القائم ومؤسساته القمعية.

وهكذا، يمكن أن تكون الذاتية، أي ذاتية الأفراد، قوة ذهنية ونفسية وغريزية معارضة لما هو قائم، علمًا أن البُعد الفني والجمالي هو ما يسمح بالتعبير عن الذاتيـة التحريرية تتكون

(1) Ernest Fischer. A la recherche de la réalité. Contribution à une esthétique Marxiste moderne. Traduit de l'allemand par. J.L.Lebrave.(Paris :Editions Denoël, 1970) P. 146.

(٢) هربرت ماركوز، البُعد الجمالي، ص٦٨.

في تاريخ الأفراد الداخلي - تاريخهم الخاص الذي ما هو بمماثل لوجودهم الاجتماعي، إنه تاريخ الخصوصي للقاءاتهم، لأهوائهم، لأفراحهم وأتراحهم[١]. إن ما يؤكد عليه هو أن يكون التغيير كليًا في مواقف الإنسان (فردا وجماعة) بحيث لا يبقى مقيدًا بما تمليه العقلانية السائدة، ولهذا يمكن أن يعثر الإنسان، من خلال الخيال والفن والجمال، على بُعد آخر للواقع القائم، لا يكون فيه مقيدًا بالعقلانية التي ارتبطت بالسيطرة، ويمكن أن يمثل الفن والجمال بُعدًا آخر، يمكن أن يتحرر فيه الإنسان من مبدأ الواقع لما يمكن أن يرسم فيه بُعدًا جديدًا للوجود الإنساني[٢]، وبهذا المعنى يرتبط البُعد الجمالي بالنقد الجذري للواقع القائم من حيث أنه يضع هذا الواقع موضع اتهام، ويفتح بُعدًا آخر له، هو بُعد التحرر الإنساني الممكن، ولا مراء في أن البُعد الجمالي يستطيع أن يكون بديلًا للعقلانية السائدة.

لقد كان ماركوز حريصًا على إبراز دور الذاتية في مقاربته الجمالية الذي يمكن أن تحرّر الإنسان من ظاهرة التشيؤ التي أدت إلى استلابه وفقدانه لحرية واستقلاله الذاتي، حيث أصبح تابعا لقوى خارجة عن إرادته. ولهذا نادى بضرورة إعادة الاعتبار للذاتية، علمًا أن الماركسية الأرثوذكسية قد قلّلت من أهميتها لا كذات عاقلة، أي من حيث أنها ذلك الجانب الداخلي والباطني الذي يتضمن الانفعالات، اللاشعور، المخيلة... إلخ. أي الجانب اللامعقول من حياة الإنسان. لذلك، لا ريب أن الماركسية الأرثوذكسية التي أنقصت من دور الذاتية في العمل الفني وقعت في التشيؤ الذي حذّر منه ماركس نفسه، وذلك أنها وقعت في موقف معياري يعتبر القاعدة المادية، أي جملة الشروط الاقتصادية والاجتماعية، بمثابة الواقع الأساسي، وبالمقابل أنقصت من قدر القوى غير المادية، وصار البُعد الذهني والنفسي، وهو بُعد ذاتي، مجرد شذرة من الواقع المادي-الموضوعي، بل أصبحت الذاتية في ظل هذا التفسير مفهوما «برجوازيا» وهو أمر مشكوك فيه - حسب ماركوز - إلى حد بعيد، على اعتبار أن الذاتية عنده تمثل البُعد الوحيد الذي تبقى للإنسان المعاصر للانفلات من قبضة السيطرة، وهو الذي يمثل التحرر الإنساني المنشود، والانعتاق من التشيؤ، ولهذا بين أن

(١) هربرت ماركوز، البعد الجمالي ص ١٧.

(2) Flaurent Gaudez. «Subjectivité et intersubjectivité. De la dimension esthétique à une sociologie des œuvres» in **la postérité de l'Ecole de Francfort** (dir) de Alain Blanc et J-M-Vincent, Paris, éditions Syllepse, 2004, P.126.

نقد ماركس للمجتمع الرأسمالي كان الغرض منه تجاوز هذا التشيؤ الذي يعانيه الإنسان في ظل هذا المجتمع. وليس المقصود هنا الإنسان المجرد، ولكن الإنسان العيني، أي الإنسان باعتباره ذاتية وبكل ما تتضمنه من صفات بيولوجية وعقلية ونفسية.

إنّ البُعد الفني والجمالي عنده هو ما يسمح بالتعبير عن هذه الذاتية التي تم التقليل من شأنها من طرف الماركسية الأرثوذكسية التي لم تلتزم بموقف ماركس نفسه وراحت تطالب الفنان بالوقوف في صف الطبقة البروليتارية وفي التعبير عن أهدافها في حين أن الذاتية في العمل الفني تكون متحررة. يقول موضحا ذلك:

«فالفنُ، بتجاوزه الواقع المباشر، يحطم الموضوعية المتشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة و يفتح بُعدًا جديدا للتجربة: إنه بعث الذاتية المتمردة. وهكذا يحدث، على أساس التصعيد الجمالي، تسفيل للإدراك الفردي، في العواطف والأحكام والأفكار: طعن في صحة المعايير والحاجات والقيم السائدة. ويبقى الفن، رغم كل صفاته الإثباتية - الإيديولوجية، قوة منشقة»[1].

إنّ العملَ الفني يستند إلى الذاتية بالدرجة الأولى، فهو - في صورته الحرّة - الأداة التي يسترجع بها الفرد استقلاله الذاتي في وسط عالم التقنية الذي أصبح اليوم، في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيًا عالم السيطرة، وبدلا من أن ننظر إلى الفن على أنه مجرد نتاج أو انعكاس للواقع الموضوعي، وفي معاملته كإيديولوجيا، من حيث أنه يدخل في عداد البنية الفوقية أو من حيث أنه إنتاج يتجاوز الفرد أو كونه مجرد بضاعة كبقية البضائع التي تعج بها أسواق المجتمعات المتقدمة صناعيا، ولهذا كان من الضروري، حسب ماركوز، أن نعيد الاعتبار لمكانة العمل الفني ودوره في صياغة الواقع الجديد، ولكن انطلاقا من الذاتية وما ينبعث من أعماقها من أفكار وأحاسيس ومشاعر تسمح بتكوين صور عن واقع إنساني متحرر، غير أن هذا لا يعني انفصال هذه الذاتية عن الواقع الاجتماعي، لأن العمل الفني في ارتكازه على الذاتية، من حيث أن الفنان، كما قلنا، يعبر عن فنه، وينتج الأثر الفني كتعبير عن هذه الذاتية، ولكن ذلك، لا يتم إلا في سياق اجتماعي. وإذا كان العمل الفني مرتبطا بهذا السياق

(١) هربرت ماركوز، البعد الجمالي، ص١٨.

ومتصلًا بالواقع وقضاياهُ ومشكلاته[1] فذلك لأنه يعبرّ في الوقت نفسه - وعبر الأبعاد الفنية نفسها- عن غاية لا يمكن فصلها عن ذاتية الفنان الرافضة للواقع والثائرة عليه. وهذا ما يوضحه ماركوز بقوله:

«إنّ صفات الفن الجذرية، أي وضع الواقع القائم موضع اتهام واستحضار صورة جميلة للتحرر، ترتكز تحديدا إلى الأبعاد التي بها يتجاوز الفن تعيينه الاجتماعي وينعتق من عالم القول والسلوك المتواضع عليهما، مع صونه في الوقت نفسه الحضور الساحق لهذا العالم. وبذلك يخلق الفن المضمار الذي فيه يغدو ممكنا ذلك الهدم للتجربة الذي هو سمته الأولى، وعندئذ يجري تعرّف العالم الذي يخلقه الفن على أنه عالم مكبوح ومشوه من قبل الواقع المعطى.»[2].

لكن السؤال المطروح الآن هو: كيف يتجاوز العمل الفني تعيينه الاجتماعي؟

يرى ماركوز أن العمل الفني لا يرتبط مباشرة بمضمون الواقع، أو العلاقات الاجتماعية القائمة، لأنه إذا ارتبط بهذا الواقع، فإنه لا محالة سيؤكد هذا الواقع ولا يتجاوزه.

ولهذا، فإن العمل الفني يتمتع بقدر واسع من الاستقلال الذاتي تجاه الواقع القائم، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق ما يسمى بالشكل الجمالي (La forme esthétique) الذي يعيد صياغة الواقع على نحو مغاير تماما للواقع القائم، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني، وفي بناء منطقه الداخلي، فالفن يتجاوز الواقع المباشر، فإنه بذلك، يحطم العلاقات المتشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة، ويفتح بُعدًا جديدًا للتجربة الإنساني[3].

هذا، ويأخذ الفنُ على عاتقه الدور الاحتجاجي والنقدي، وهو دور سياسي، غير أنّ تأثير العمل الفني السياسي ليس مباشرا، بل يتم بصورة غير مباشرة، عبر عمليات شكلية،

---

(1) Jean-Marc Lachaud. «De la fonction critique de l'art d'aujourd'hui» in Ou en est la théorie critique? (dir) E. Renault et Y.Sintomer, Paris, éditions La découverte, 2003.P. 20.

(٢) هربرت ماركوز، البعد الجمالي، ص١٩.

(٣) محمد رمضان بسطاويس. علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت،أدورنو نموذجا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٨، ص ١٣٠.

وهذا يعني أن حقيقة العمل الفني لا تقاس بالمضمون الإيديولوجي أو السياسي الذي يحمله بل بالإبداع أو الابتكار الشكلي القادر على رفض الوضع القائم. وهو ما جعل ماركوز يعارض بشدة رد العمل الفني إلى مجرد انعكاس إيديولوجي للواقع من دون أن يتخلى عن الواقع نفسه. فكل عمل فني لا يحافظ على استقلاليته يكون معرضا للاندماج في الوضع القائم وهيمنة عقلانيته الأداتية.إنّ الفن المستقل - حسب ماركوز - يتّسم بسمة هدّامة تتحدى الوضع القائم، بخلاف المنتجات التي تكتفي بالتعبير عن هذا الوضع القائم أو تعززه. غير أنّ ما يبديه الفن المستقل من التحدي ليس مجرد سخط واحتجاج على العصر، أو إعلان وقوف مع هذا وضد ذاك؛ فلو كان الأمر كذلك لكانت الطبيعة المجردة التي تتسم بها الموسيقى قد حرمتها من أن تكون فنًا[١] غير أن استقلالية الفن هنا لا تؤدي حسب ماركوز إلى انغلاق الفن على ذاته فيتحول إلى ترف أو تسلية ولا يقوم بدوره في تغيير الوضع القائم، وإنما هي استقلالية تقتضيها ضرورة مواجهة العقلانية الأداتية التي حاولت اكتساح مجال الفن قصد إدماجه في منطقها أي منطق السيطرة.

«الفن مجاوزة تتغلغل في أبعاد المجتمع والطبيعة، حيث يتكون استقلاله الذاتي على أنه استقلال ذاتي مناقض. وحين يتخلى الفن عن هذا الاستقلال الذاتي، ومعه عن الشكل الجمالي الذي به يبين الاستقلال الذاتي عن نفسه، يقع في إسار الواقع الذي يسعى إلى فهمه وإلى اتهامه.»[٢]، فهو بذلك يفضح الجوانب السلبية واللاإنسانية للعقلانية التي ارتبطت بمنطق السيطرة، وهو (أي الفن) يقوم بهذا الدور لأن الشكل الفني نفسه يتجاوز الواقع القائم، وينقل الإنسان من خلال الصور أو التي يقدمها له - وهي صور الحرية والسعادة - إلى واقع آخر مغاير تمامًا للواقع القائم. من أجل ذلك ينبّه ماركوز في البُعد الجمالي إلى أنّ «وظيفة الفن النقدية، مساهمته في النضال في سبيل التحرر، تكمن في الشكل الجمالي».

إنّ العمل الفني لا يكون أصيلا أو حقيقيا بحكم مضمونه (أي بحكم اشتماله على تمثيل «صحيح» للشروط الاجتماعية)، ولا بحكم شكله «الخالص»، وإنما لأن المضمون صار

---

(١) آلن هو، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ترجمة، ثائر ديب، بيروت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص١٢٣.

(٢) هربرت ماركوز، البعد الجمالي، ص٦٢.

شكلا (..) فالشكل الجمالي يمثل الاستقلال الذاتي للفن عن «المعطى». بيد أنّ هذا الفصل لا ينتج «وعيا زائفا» أو مجرد وهم، بل ينتج بالأحرى وعيا مضادا هو نفي الذهنية والروح الواقعية - الامتثالية. فالشكل الجمالي والسيادة الذاتية والحقيقة مترابطة كلها بعضها ببعض. وهي جميعها ظاهرات اجتماعية-تاريخية تتجاوز نطاق الاجتماعي - التاريخي.(١)

بهذا المعنى يقوم الشكلُ الجمالي بتحويل وإعادة صياغة المضمون الذي يمثل الواقع الاجتماعي القائم إلى عمل فني (رواية، مسرحية، قصيدة شعرية، لوحة فنية...إلخ)، بحيث يظهر لنا هذا العمل ككلية مكتفية بذاتها، وهذا التحويل الذي تم من الناحية النفسية، هو ما يجعل الشكل الفني للعمل الذي يظهر كأثر فني يتخذ صورة متميزة عما هو قائم، بحيث يكتسب هذا الأثر الفني المتميز حقيقته التي تنتج له التباعد عن الواقع القائم ومتحررًا منه. وبهذا، فإن العمل الفني وبفضل الشكل، على وجه الدقة يتجاوز الواقع القائم، وهذا العامل - أي عامل التجاوز - هو خاصية ملازمة للبُعد الفني. إنّ الأثر الفني يظل وفيًا لبنية الفن، للشكل الروائي أو الدرامي...إلخ. وهو الشكل الذي يتيح له التباعد عن الواقع، إن الشكل يخفف من وقع النفي، فلا يعدو التناقض أن يكون تناقضا «مُصّعدًا» (Sublimé) يغير ويحول جوهر الواقع المعطى والتحرر من نير هذا الواقع(٢).

في ضوء ذلك يشير ماركوز إلى أنّ رد العمل الفني إلى الشكل الفني لا يعني الوقوع في النزعة الشكلانية (Formalisme) التي فصلت العمل الفني عن سياقه الاجتماعي والتاريخي، إذ لا يمكن، ونحن نتحدث عن الدور النقدي والثوري للفن، أن نفصله عن هذا السياق، غير أن ما ينبغي الإشارة إليه، هو أن هناك علاقة جدلية بين الشكل الفني والواقع، أو تحديدًا بين الشكل والمضمون ولكن يبقى أن للشكل الجمالي في رأيه الدور الأساسي، كما قلت سابقا، وبهذا المعنى، يمكننا القول أن العمل الفني يعبر عن ما تم رفضه في الواقع القائم، أي تلك الصور التي تعبر عن إمكانيات تحرر الإنسان وتحقيق سعادته دون أن يكون خاضعًا للسيطرة التي يفرضها الواقع القائم، وهي صور خيالية تعبر عن الرفض وإرادة قطع الصلة مع عقلانية السيطرة التي تحكم الواقع، وعن ضرورة إعادة صياغة المجتمع، غير أن

(١) المصدر نفسه، ص٢٠.

(٢) هربرت ماركوز. الثورة والثورة المضادة. ص ١٠٣.

هـذه الصور التي يقدمهـا الفـن إن هي إلا وهـم .»صحيح أن ذلك «وهم» (L'illusion) ولكن يتجلى فيه واقع آخر. وليست هذه هي الحـال إلا إذا أراد الفن نفسه وهمًا، وعالـم غير واقعي هو غير العالـم القائم ومن خلال هذا التحويـل على وجه التحديد يصون الفن ويتجاوزه في آن واحد، لا اتجاه ملكـة خيالية لا تعمرها غير الأوهام، و إنما باتجاه عالم من الممكنات العينيّة[1].

بناءًا على ما سبق، يمكن القول، مع ماركـوز، إن الفن لا يعمل على تغيير الواقع القائم تغييرًا مباشرًا، ولهذا السبب انتقد الجمالية الماركسية الأرثوذكسية التي أسندت للفن دورًا ثوريا وطالبت الفنان «الملتزم» وحثته على التمسك بالوقوف في صف الطبقة البروليتارية، وفي التعبير فنيا عن مصالحها، مضحية في ذلك بالقيم والأبعاد الجمالية نفسها. إنّ العمل الفني - في رأيـه - ليس تابعا للممارسة السياسية المباشرة، وليس انعكاسا للواقع، كما تدعي نظرية الانعكاس الماركسية أو الواقعية الاشتراكية، بل هو محكوم بمنطقه الداخلي المتمثل في الشكل الجمالي الذي يتجاوز هذا الواقع، ويعمل على تغييره، من خلال تغيير وعي الناس، وهو وعي قادر على تغيير الواقع وتحرير الإنسان أيضا لأنّ «طاقة الفن السياسية تكمن فقط في بُعده الجمالي الخاص. وعلاقته بالممارسة هي بالضرورة غير مباشرة. وكلما كان الأثر سياسيا بصورة مباشرة، فقد من قدرته على الإبعاد ومن جذرية أهدافه في التغيير. وبهذا المعنى، يمكن أن ينطوي شعر بودلير ورامبو على قدر من الطاقة الهدامة أكبر مما في مسرحيات بريخت التعليمية.»[2]

من الواضح إذًا أنّ الفن لا يمكنه أن يعبّر عن طاقته الجذريـة أو الراديكالية، وقدرته على تغيير العالم الذي يعاني فيه الإنسان من السيطرة، إلا من جانب الشكل الجمالي، أما علاقته بالممارسة العملية، التي تتم على المستوى الاجتماعي والسياسي، فهي غير مباشرة، وكلما فقد الفنُ القدرة على النفي والرفض والاحتجاج وارتبط بالممارسة المباشرة أو أخذ طابعًا ثوريا مباشرًا (كما كان عليه الحال في الاتحاد السوفيتي مثلا) خسر بذلك قدرته على تجاوز الواقع القائـم، لأن وظيفة الفـنّان لا تكمن في تصوير هـذا الواقع بل إنّ دوره يكمن

---

(١) المصدر نفسه. ص ١٠٤.

(٢) هربرت ماركوز، البعد الجمالي، ص١١.

بالأساس في تجاوزه، وفي تنصله من المضامين الإيديولوجية والسياسية القائمة (الاشتراكية والليبرالية). ويقدم لنا ماركوز أمثلة عن هذا من خلال بعض الأعمال الفنية، وخاصة الأدبية منها، التي ارتبطت بالممارسة النقدية للواقع القائم. منها على وجه الخصوص، أعمال صمويل بيكيت Samuel Beckett، فرانز كافكا (Franz Kafka)، برتولت بريشت (Bertolt Brecht) والسرياليين (Les surréalistes) .لقد عبّر هؤلاء الأدباء عن النفي الجذري للواقع القائم وضرورة توصيل وعي جديد لتغيير هذا الواقع، فقد عبّر بيكيت - مثلا - في مسرحياته عن معاناة الإنسان في الحضارة الغربية التي تسعى من خلال عقلانيتها، إلى تحقيق الإنجازات المادية التي خدمت الجانب المادي الاستهلاكي، ولكنها لم تمكن الإنسان من حريته، بل أصبح سجين الحاجات اللامتناهية التي تفرزها الحضارة المادية، فسببت له الشقاء وأصبحت حياته عبثًا، لا معنى لها، من هنا، وجب رفض هذا الوضع أللإنساني، ويبقى الفن عنده هو ملاذ الإنسان لتجاوز هذا الوضع. إن بيكيت - كما يقول ماركوز - يردُ وينبذ كل تسوية، فلا يبقى من شيء سوى الأدب، من حيث أنه أدب لا يحمل سوى رسالة واحدة: الخلاصُ من الأشياء في وضعها الراهن[1].

أما أعمالُ فرانز كافكا فقد شهدت بدورها على تدهور الفرد وضياعه في المجتمعات الغربية، حيث اختفت حريته وقمعت من طرف الأنظمة السياسية الشمولية ومؤسستها، التي تسلطت على الفرد، وعلى وجه الخصوص، تلك الأنظمة التي عرفتها أوربا، كالفاشية والنازية، ولهذا عمل كافكا، على الكشف عما يعانيه الفرد داخل هذه الأنظمة والمؤسسات، وعلى تبيان سبل التمرد عليها من خلال:بتر الصلة بالواقع القائم دفعة واحدة، إذ يسمي(كافكا) الأشياء، بأسمائها، ويغدو التباين بين ما يقوله الاسم، وبين ما هو كائن، تباينا لا يذل ولا يقهر(...) ومهما يكن من أمر فإن لغته الفنية تقطع الصلة بالنفاق و«المسخرة» وتقتحم خطوطها وخنادقها. إن الأثر الفني متمرد ببنيته بالذات[2].

وحسب ماركوز، تُعتبر مسرحيات بريشت (Brecht)نموذجًا لما يمكن أن يحققه الفن المعاصر، أي قدرة هذا الأخير، على تغيير الواقع القائم، لأن وظيفة الفن – حسب بريشت-

(١) هربرت ماركوز، الثورة والثورة المضادة. ص ١٣٤.
(٢) هربرت ماركوز .الثورة والثورة المضادة. ص ١١٨.

ليس أن يعكس واقعًا ثابتا وإنما بالأحرى يساعدنا في إعادة خلق العالم نحو ما يمكننا من تغييره، إذ لا يمكننا الاكتفاء بفهم الواقع والتعبير عنه، وإنما تغيير هذا الواقع نحو ما يحقق التحرر الإنساني.

أما بخصوص السريالية(*) (Le surréalisme) فقد ظهرت كغيرها من الحركات الفنية (الدادائية، التعبيرية، الانطباعية، إلخ..) كحركة ساخطة على الواقع القائم ومتنكرة لكل المبادئ والأصول والأفكار الاجتماعية والأخلاقية والسياسية واعتبرتها عديمة الجدوى ورجعية ومحكوم عليها بالزوال. لذلك عُرفت هذه الحركة الفنية بنزعتها النقدية واحتجاجها على المؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة، وثورتها على القيم السائدة في المجتمعات الغربية، التي اعتبرتها قيما مزيفة، لا تعبر سوى عن لا معقولية ما هو سائد في هذه المجتمعات، إن السياق التاريخي والسياسي الذي ظهرت فيه السريالية (الحرب العالمية الأولى) كان له دون شك، تأثيره الكبير على هذه الحركة الفنية، وذلك لما ولدته الحروب في هذه المرحلة التاريخية، من أزمة عميقة في القيم، إثر النكبات السياسية والاجتماعية، والتي ولدت يأسا وتشاؤما لدى السرياليين، وهذا ما جعلهم يتمردون بفنهم (وخاصة في مجال الرواية والشعر والرسم) على الوضع القائم، مؤكدين في ذلك، على ضرورة تحرير الخيال الفني من كل إكراه وقيد، وبرفض قاطع لكل إخضاع للفن فرفعوا شعارهم: «كل الحرية في الفن» واعتبروا أن مهمة هذا الأخير في عصرنا هذا، هي أن يشارك، بوعي وبفاعلية في تغيير الوضع القائم، غير أنه ليس بوسع الفنان أن يقوم بهذه المهمة إلا إذا عمل بحرية، لإعطاء تجسيد فني لعالمه الداخلي[1]، المتمثل في التعبير عن خياله ورغباته وأحلامه وهواجسه الباطنية، التي لا تخضع فيه لمقتضيات وقوانين العقل والمنطق المقيد بما هو قائم في المجتمع، ولهذا وجد ماركوز في الحركة السريالية - كما قلنا - تعبيرًا صريحًا عن عملية الاحتجاج والنقد التي ينبغي أن يوجه لهذا المجتمع، قصد تغييره. «فالسريالية تتعلق بالخيال الشعري الذي يعبر عن نفسه ويتخذ شكله في اللغة الشعرية، وليست هذه اللغة، ولا يمكن

(*) السريالية، حركة فنية ظهرت في ١٩٢٤ على يد مجموعة من الفنانين الفرنسيين، أبرزهم أندريه بروتون، بول إيلوار، أبولينير، ولويس أراغون.

(١) أندريه بريتون. بيان السريالية، نقلا عن قيصر كميل. أندريه بريتون، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، .ص ٣٥٩.

أن تكون لغة أداتية، وتبدو الأغاني والقصائد التي تشيد بالاعتراض والتحرر دائما قبل أوانها، أو بعد ميعادها، وهي تُبقى حقيقتها بهذا الأمل، أي الرفض المباشر»[١].

بهذا يمكننا القول إنَّ العمل الفني لا يمكن أن يكون إلا احتجاجًا على ما هو قائم، وهذا ما يجعله أداةً للإنعتاق وللتحرّر. والخيال عنده هو الكفيل بالتعبير عن واقع مغاير لما هو قائم للخروج من أسر الواقع الذي قمع الإنسان وسيطر عليه.

يتبين لنا أن للعمل الفني والجمالي عند ماركوز وظيفة نقدية وتحررية، وإذا كانت العقلانية الأداتية - السائدة اليوم في المجتمعات المتقدمة صناعيا - قد ارتبطت بالسيطرة، على الطبيعة والإنسان، فإن العمل الفني والجمالي بإمكانه، أن يعيد توجيه هذه العقلانية نفسها حتى لا تكون في خدمة السيطرة، ومن هنا فإن العمل الفني يعمل على إعادة توافق هذه العقلانية مع الغايات الإنسانية.

إنّ الفن يمثلُ لدى ماركوز - كما أشرنا إلى ذلك سابقا - بُعدا مغايرا نوعيا لما هو قائم وسائد في المجتمعات الحالية ولعقلانيتها الأداتية، ولهذا يمكن أن يقوم الفن بدور نقدي، لما يتضمن الفن من صور «خيالية» مغايرة لمقتضيات وآليات هذه العقلانية، ولهذا بقي الفن حرا إلى حد بعيد، ولم يتم استيعابه كليا على غرار النشاطات والفعاليات الإنسانية الأخرى.

لقد أكد ماركوز الدورَ النقدي للعمل الفني وحاول استخراج دلالاته وأبعاده الاجتماعية والسياسية قصد تغيير وضع الإنسان في المجمعات المعاصرة، وهي المجتمعات التي أصبحت تقودها العقلانية الأداتية نحو التدمير الذاتي. يمكن أن يلعب العمل الفني دورا ايجابيا ويسهم في تحقيق التحرّر الإنساني، ذلك أن هذا العمل «يعيد صياغة العالم» على نحو مغاير تماما للعالم الواقعي الذي يخضع للعقلانية الأداتية. ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني وبناء منطقه الداخلي، ولذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات المتشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بُعدا جديدا للتجربة الإنسانية، ويبدو كإمكانية وحيدة للوجود الإنساني، والفن بذلك يتحول لقوة منشقة عن الواقع[٢].

---

(١) هربرت ماركوز. الثورة والثورة المضادة، ص ٤٤.

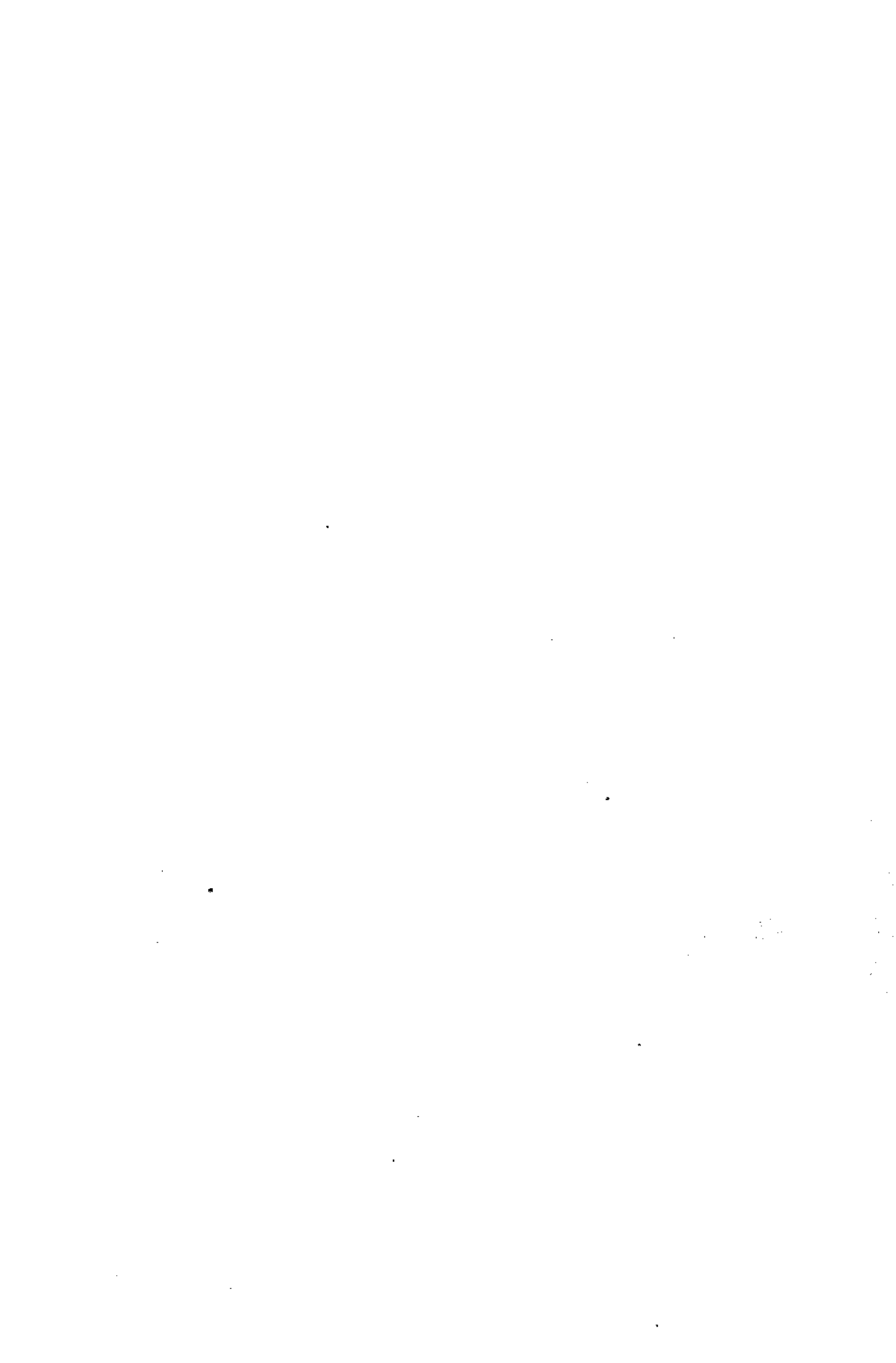
(٢) محمد رمضان بسطاويسي، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، ص١٣٠.

وبهذا المعنى، يمكن أن يحقِّق الفنُ وظيفة النقد ولا يخدم الوضع القائم، بل يتجاوز منطق السيطرة الذي تكرسه العقلانية الأداتية وأجهزتها القمعية، فالفن هو البعد الذي يمكن أن ينقل الإنسان إلى نظام من الجمال والحرية يستعيد به وجوده وتتحقق له غايته، فلا يكون مجرد أداة أو شيء مثل الأشياء الأخرى.

هذه باختصار الصورة التي قدمها لنا ماركوز بخصوص وظيفة الفن ووظيفته الثورية في المجتمعات المعاصرة.

لكن السؤال الأساسي الذي نوّد أن نختم به هذا المداخلة هو: هل الفـنُ كافٍ لتجاوز الوضع القائم والسيطرة التي تعرفها المجتمعات المعاصرة كما يعتقد ماركوز؟ لقد حدثنا ماركوز نفسُه في كتابه البُعد الجمالي بأنّ «الفنّ لا يستطيع أن يغيّر العالم، لكنه يستطيع الإسهام في تغيير وعي وغرائز الرجال والنساء الذين يمكن لهم أن يغيروا العالم»[1].

(١) هربرت ماركوز، البعد الجمالي، ص٤٥.



الخصوصية التاريخية لثورة المهمشين في النظرية الماركيوزية

د. العربي ميلود(*)

إذا حاولنا مقاربة الواقع البشري الراهن، نجد أن العنف بات يمثل عنصرا أساسيا في التجربة السياسية، التي لم تعد تقتصر فقط على تلك النظم والقوانين المتموضعة في حدود العلاقات الاجتماعية والسياسية، بل بات يشكل العنف الإطار الكبير في مستواها، ليمتثل داخل حدود التجربة الإنسانية كحركة دائمة يستحيل القضاء عليها إلا بشكل نسبي، فطبيعة النفس البشرية مجبولة على العدوانية، وأي شيء يمس حريتها أو يقلص من إرادتها يثير انفعالها وثورانها، فتلجأ لاستعادة ذلك بما تملك من الأدوات المشروعة وغير المشروعة أحيانا.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه: لماذا يمارس الإنسان العنف؟ وهل يمكن الحديث عن عنف مشروع للقضاء على سلطة مستبدة، تمارس هي كذلك أشكالا متعددة للعنف الجسدي والمعنوي على حد سواء؟..

تنبثق هذه المقاربة لمفهوم العنف عن مساءلة سوسيو-فلسفية يطرحها هربرت ماركيوز ضمن مشروعه النقدي حول ماهية الثورة؟ وكيف يمكن التأسيس لرؤية فلسفية أكثر جدة لفهم طبيعة العلاقات الاجتماعية والأخلاقية التي تحكم علاقة السلطة بأفراد المجتمع؟.

لا جرم أنها مساءلة يحركها حضور مهمش في العالم المعيش لطبقات اجتماعية معينة، والتي تمثل الأمل في قيام ثورة تغييرية في المجتمع، فالمشروع الثقافي الغربي قد استنفد أهدافه لصالح الحداثة التقنوية، التي ساهمت في إنتاج الإنسان المحاصر في عصر

(*) أستاذ بجامعة مستغانم، عضو مخبر الأنساق، البنيات، النماذج/ جامعة وهران/ الجزائر.

المراقبة الإلكترونية الشاملة، أو «الإنسان ذي البعد الواحد»(ذهنية البعد الواحد) كما وصفه ماركيوز، أين أصبح كل شيء مفرغ زائف ومستلب من مضمونه الإنساني الحر، فالعلاقات الإنسانية مستوعبة داخل الآلة البضائعية، والشرائية لدعم استمرارية الفعالية الاستهلاكية، وأصبحت الإنتاجية غاية في ذاتها، رغم أنها بدأت كوسيلة لسد حاجات الإنسان، والتقليل من العوز.

إن هذه الحضارة بسبب الإمكانيات الهائلة التي وضعتها في أيدي نخبة ضيقة من رجالات السياسة والمال والإعلام، قد أتاحت لهم التحكم في مصائر الشعوب وتعميم القمع الثقافي، ونشر القيم الاستهلاكية، لتكوين إنسان يفتقد ملكة النقد وحساسية الرفض والتمرد، بذلك تنتهي التحليلات الماركيوزية للمجتمع الصناعي إلى لحظة مأساوية، إن لم نقل تشاؤمية تسد فيها كل الطرق الموصلة إلى مخرج من هذا الوضع التراجيدي الذي آلت إلية المدنية الصناعية المعاصرة، فعلى جميع الأصعدة بات الإنسان محاصرا ومهددا في كيانه الوجودي ومهددا باندثار إنسانيته، وفقدان فردانيته الخاصة، كذات لها خصوصيتها وآنيتها المختلفة عن الآخرين والأشياء، هذا الأمر دفع بماركيوز إلى ضرورة التفكير لإيجاد حل لهذا الأزمة الحضارية الغربية المعاصرة، وبما أنه أخذ على عاتقه مهمة الكشف عن إمكانيات الانعتاق عبر تأسيس فلسفة للحضارة، فكيف حل إشكالية القمع وانغلاق الأفق؟، وإلى أي مدى يستطيع المشروع الماركيوزي تحقيق الحرية من هذا الانسداد الحضاري الحاصل؟

لقد كان مشروع ماركيوز الأساسي هو الإجابة عن إشكالية عدم قيام الثورة في البلدان الرأسمالية المتقدمة، ومن هذا المنطلق سعى إلى إيجاد طبقة ثورية جديدة تزعزع صرح السلطة القائمة، فهل نجح اليسار الجديد في القيام بالثورة، بعد أن تم دمج جميع عناصر المجتمع في حركة النظام الرأسمالي العالمي؟

وكيف ساهمت الأفكار النقدية لماركيوز في تأجيج حركات الطلبة والشباب في العالم الغربي؟

وكيف يمكن لنا نحن اليوم أن نستثمر هذه التصورات الماركيوزية فيما بات يعرف بربيع الثورات العربية؟.

مفهوم الثورة في النظرية الماركيوزية

إن مقولة ماركس القائلة: «ليست الأيديولوجيا المسيطرة في مجتمع ما إلاّ إيديولوجيا الطبقة المسيطرة»، تتعارض للوهلة الأولى مع وصف ماركيوز لثورة المهمشين بأنها قلب واع للمجتمع تقوم به شريحةُ المنبوذين، ونشاط ذاتي لها، لهذا يرى ماركيوزْ أنه يمكن حل المشكلة باستبدال طريقة النظر الشكلية والجامدة بطريقة ديالكتيكية، لذا ينبغي جعل صيغة ماركس أكثر «دينامية»، على الشكل التالي: إن الأيديولوجيا المسيطرة في كل مجتمع هي إيديولوجية الطبقة المسيطرة، بمعنى أنها تمسك بزمام الرقابة على وسائل الإعلام الجماهيرية، الدعاية، المؤسسات الإدماجية...الخ، التي من المفروض أنها في متناول المجتمع، وتستخدمها وفقا لمصالحها الطبقية، حيث إن إيديولوجيا التكنوقراطية تسيطر على وعي الجماهير الخاضعة لها، كما أن هذه «التكنوقراطية لا تقوم إلا بمؤازرة نظام الهيمنة وتقويته، ولا حل لهذه المعضلة إلا ثورة تحطم هذه السلسلة... بمعنى ثورة ضد التكنوقراطية»[1].

وعليه فتحرر الناس لا يبدأ إلا مع التحرر من هذه الفئات المستبدة «..لكن لا يوجد هناك إمكانية لتحرر الإنسان، إذا لم يحرر كذلك من الهيمنة الواقعة عليه من طرف السلعية»[2]، ففي المراحل الأولى للصراع الطبقي، يلجأ المستغلون غالبًا لصيغ المستغلين ومثلهم العليا و إيديولوجياتهم، من خلال طرح النظام انعكاساته داخل رؤوس المضطهدين، إن ذلك يعني في المجتمع الرأسمالي: إستبطان العلاقات السلعية - المرتبطة بصورة وثيقة بتشيء العلاقات الإنسانية، الذي يمد جذوره في تعميم الإنتاج السلعي وفي تحويل قوة العمل إلى سلعة، كما في تعميم التقسيم الاجتماعي للعمل ضمن شروط الإنتاج السلعي، فيستطيع إنهاك المنتجين وتوحيشهم عن طريق العمل المستلب والاستغلال، وافتقاد أوقات فراغ (ليس كميا وحسب، بل كذلك نوعيا)، عند هذا الحد يجب تنشيط الوعي الطبقي لكي ينفجر طوق هذا التشابك، ويحدث فجأة نشاط متنام تقوم به الجماهير خارج إطار العمل المستلب، فالجدلية السالبة قادرة على جعل التأثير التزييفي لهذا الطوق على وعي الجماهير

(1) H. Marcuse, Ver la libération, Ed, de minuit, Paris, 1969, p 108.
(2) Ibid, p 168.

ينحسر، لهذا تحاول النظرية الماركيوزية في الثورة أن تلتقط الجدل الداخلي لصيرورة تشكل الوعي الطبقي السياسي، الذي لا يبلغ تطوره الكامل داخل شريحة المهمشين، ومع ذلك يمكن تنشيط هذا الوعي في مرحلة متأخرة له، عبر مفهوم «البراكسيس»، فماذا يعني ماركيوز بالبراكسيس؟.

يستعمل ماركيوز بكثرة مفهوم: (البراكسيس) وهذه المفردة لماركس استعملها كذلك سارتر، ولكنها فكرة ذات إيثار خاص لدى ماركيوز، كون « الفكر النافي، والبراكسيس يمثلان مجهودا ايجابيا ضروريا»[1] فالبراكسيس هو النشاط البشري الهادف، وفكرة هذا النشاط تتضمن في جوفه بالضرورة جانبين:

الأول: الخطاب الذاتي أو المشروع الذي يشكله الإنسان حين يفكر في ذاته وأغراضه وحاجياته.

الثاني: هو الموقف الموجود موضوعيا والذي يجد المرء نفسه فيه، ويخطط ليغيره، من خلال ذلك ندرك أن ماهية البراكسيس هي (التجاوز)، وهذا التجاوز لا يمكن تصوره إلا على أنه «الثورة».

الثورة التي «تقتضي نضج قوى متعددة، ولكن أعظم هذه القوى هي القوى الذاتية، أعني الطبقة الثورية ذاتها، فتحقيق الحرية والعقل يستلزم توفر المعقولية الحرة...»[٢]، إلا أن الثورة بمعناها الكلاسيكي قد تغيره كما رأينا من قبل، فالطبقة العمالية لا يعول عليها، ليبقي الأمل في المنبوذين والملونين والطلبة، هذه الشريحة التي لا فائدة لها من بقاء النظام القائم، وهي تنشد الحرية عبر السلب (النفي) لأن «الحرية هي القوة المحركة الكامنة في أعمق أعماق الوجود وأن نفس عملية الوجود في عالم غير حر إنما هي السلب المستمر.... وهكذا فإن الحرية تحمل في أساسها طابع السلب»[٣]، لكن تغيير العالم لا يعني استبدال النظام القمعي بنظام قمعي آخر، بل تأسيس لوجود حر.

---

(1) Ibid, p 161.

(٢) ماركيوز هربرت، العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف، مصر، ١٩٧٠، ص٢٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٠٨.

إن فكرة الثورة عند ماركيوز هي تغيير راديكالي عنيف، بمعنى «العنف الثوري كعنف مضاد للعنف السائد»[1]، لأن المرء لا يستطيع الحديث عن ثورة محدودة، كون الاحتجاج موجه نحو المؤسسة الاجتماعية كلها، لهذا فالشيء الجوهري الذي يصل إليه ماركيوز هو: أن الفكرة التقليدية عن الثورة والإستراتيجية التقليدية لها قد انتهت، وهناك رفض للطبقة العاملة كمحرك وحيد للثورة، فاليسار الجديد الذي يمثله ماركيوز، يحاول أن يقوم بمراجعة شاملة ودراسة نقدية لكل ما قيل في النظرية الماركسية التقليدية، وهنا ننوه بأن أغلب الطلبة في أمريكا كانوا ينتمون إلى هذا التيار مما أوجد صدى لأفكار ماركيوز في هذه الفئة كما سنرى لاحقا. ونعني بـ: اليسار الجديد (the new left) هو: حركة سياسية مناهضة للنظام السائد مختلفا على اليسار التقليدي الذي يرتكز على النظرية الماركسية من حيث التنظير والطبقة العاملة من حيث التطبيق، ومع ذلك فإن ماركيوز يقيم لنفسه خصوصية في الطرح حتى داخل هذا التيار، فينشئ تصور متميز للثورة القادمة حين يمزج التحليل النفسي بالمفاهيم الماركسية، بل يذهب ماركيوز إلى أبعد من ذلك في تحليلاته ومقارباته المنهجية، بأن يقوم بمزج مقولة الاغتراب الماركسية بمقولة الكبت الحيوي في التحليل النفسي، ثم يرتفع بهذين المفهومين إلى مستوى أعلى من التفاعل، فيمزج مفهوم عودة المكبوت الفرويدي بمقولة الثورة، «إن الثورة تضرب بجذورها في الطبيعة العميقة لبيولوجيا الفرد»[2]، ويرى أن هذه التناقضات في المجتمع تتراكم ولا تجد لها فضاء قريب للحل ولا أمل بعيد للانفراج، مما يحتم عودة المكبوت بالفهم الفرويدي، فتنفجر الرغبات المقموعة حينما لا تجد إلا مخرجا واحدا نحو الواقع، وتحدث الثورة بالمعنى الماركيوزي الجديد حين تصل شريحة المهمشين إلى وضع مغلق وطريق مسدود.

إن هذا التركيب الجدلي يؤصل لعمق الطرح الماركيوزي وقدرته على بناء صوت ثالث (جدلية مادية حيوية) خارج الماركسية والفرويدية بروح هيجلية ترى في نهاية التركيب الصيرورة الحتمية للوضع الراهن.

---

(1) H.Marcuse, Culture et Société, Ed, de minuit, Paris, 1970, p 299.

(2) Marcuse, Ver la libération, op, cit, p16.

ولو أن ماركيوز جمع نوعا من التشاؤم إزاء الثورة في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» لكن سرعان ما تراجع عن موقفه ذلك، واسترجع الأمل في الثورة خصوصا في كتابه «نحو التحرر» و»نهاية الطوباوية « أي بعد أحداث ٨ ماي ١٩٦٨، ليجد الحل في ضرورة وجود عنف ثوري، فالعنف هو قوة التعبير عن الأوضاع الراهنة، كما أنه لبنة بناء مستقبل أفضل، وهو طاقة محررة للإنسان المضطهد، لذا يجب قيام الثورة التي تأتي لتقضي على الاضطهاد والاستغلال، وتفرض نفسها بالوسائل العنيفة المشروعة، لأنه لا ثورة بدون عنف، كون العنف ضروري للتغيير إذا أردنا تشييد مجتمع حر، حيث أن «النشاط المباشر والعصيان المدني، عمل ضروري إذا أردنا أن نحول الديمقراطية غير المباشرة التي يتبناها النظام الرأسمالي، إلى ديمقراطية مباشرة»[١].

بعبارة أدق العنف ضروري مهما تشعبت المفاهيم والأوضاع، فلولا العنف الثوري لما تقدمت البشرية وأكبر دليل على ذلك الثورات التي عرفها التاريخ الإنساني، لذا ومن هذا المنطلق يمكن الجزم على أنه لا يجب إخضاع العنف الثوري للقواعد الأخلاقية، وفي هذا الصدد يتساءل ماركيوز: «منذ متى كان التاريخ يسير وفق القواعد الأخلاقية؟ إذ أردنا أن نطبق القواعد الأخلاقية على التاريخ، فهي اللحظة التي يثور فيها المضطهدين ضد الجلادين، والذين انتزعت منهم أملاكهم ضد المالكين، فإننا نكون قد دعمنا العنف الحقيقي وقضينا بذلك على رد الفعل المناهض»[٢].

ماركيوز يحاول أن يميز بين نوعين من العنف، إذ يقول: «يجب أن نميز بين العنف الذي يقوم به المستبدون والعنف الذي يأتي من طرف المضطهدين»[٣]، هنا بالضبط يجد ضرورة الحديث عن عدم مقدرة النظم القائمة في إحداث أي تغيير نحو عالم حر، ف« ليس بإمكان هذه المجتمعات العقلانية المهيمنة أن تبني عالما إنسانيا حرا»[٤].

كل هذه إشارات توحي بأن رواد التغيير المفترض، هم فئات اجتماعية معينة، كفئات المنبوذين والعاطلين والأقليات المضطهدة والملونين، فالأصل في التحرر والثورة والتغيير في

(1) Marcuse, Ver la libération, op, cit, p 94.
(2) Marcuse, Critique de la tolérance pure, Ed, John Didier, Paris, 1969, page 35.
(3) Ibid, p 35.
(4) Marcuse, Ver la libération, op, cit, p 18.

تصوره هو إنما يكمن في هذه الفئات الجديدة لأن «...إصرارهم على عدم لعب اللعبة بعد الآن هو اليوم حقيقة واقعة»[1]، أما العمال وهم أداة التغيير التقليدية في منظور ماركيوز فهم عنصر مندمج في لعبة الاستهلاك، لهذا التغيير سيكون من خارج اللعبة الإنتاجية، وهكذا «فالبرابرة قد ينقذون الحضارة»، لينهي ماركيوز كتابه»الإنسان ذو البعد الواحد» بالكلمات التالية: «إن الأمل لن يكتب لنا إلا بسبب أولئك الذين هم بلا أمل.»[2]. ومن كل هذا نخلص إلى أن ماركيوز قدم الإجابة لسؤال «هوركهايمر»: من الذي سيلعب دور البروليتاريا في الثورة الثقافية القادمة؟.

ها هنا يمكن أن نستقرئ الدور الذي لعبه الطلاب كأحد الفئات المضطهدة في ثورتهم التي استندت على تصورات ماركيوز.

ثورة الطلاب ماي ٦٨، الحدث والدلالة

تعتبر أحداث ٨ ماي احتجاجا سياسيا اجتماعيا وثقافيا تفجر في الوسط الجامعي الأمريكي، ثم انتقل إلى ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، قام به الطلبة، مطالبين بإصلاح ديمقراطي للتعليم العالي وتعديل الحياة الاجتماعية، رافضين بذلك كل أشكال السيطرة والسلطة، وكان أبرز وجوهها «دانيل كوهن بنديت» Daniel Cohn Bendit، و«السير جولاي»، و«رولان كاسترو» وغيرهم.

إن ثورة ١٩٦٨ وبصرف النظر عن الحملة اليسارية المعادية للرئيس «ديغول»، كانت بصورة خاصة أزمة أخلاقية، فالطلاب أعلنوا رفضهم للبنى الاجتماعية السلطوية، وكان النداء الموزع في السربون يصرح: «نحنُ الطلاب والعمال نرفض مجتمع الاستهلاك، ولئن قادنا وضعنا إلى العنف، والمجتمع بأسره يعنفنا، فلنرفض عنف السعادة التي تؤمنها لنا ساعات العمل...إن الثورة التي تبدأ تنازع الحضارة الصناعية على مجتمع استهلاك أن يهلك ويموت بالعنف، إننا نريد عالما جديدا» و«من المنشورات الطلابية التي وزعت في أيار ١٩٦٨،

(١) ماركيوز هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، طبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٨، ص٢٦٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٦٨.

منشور يحمل هذا العنوان «ما هو مصدر العنف»؟ وهو يشير إلى العلاقة المباشرة القائمة بين انفجار العنف والوضع العنيف... فهذه الوثيقة تفضح على التوالي تحالف السلطات السياسية والمالية والبوليسية... والسيطرة الاقتصادية..الانتقاء الجامعي، العراقيل المصطنعة، التوجيهات القسرية وصعوبات العمل وعنف أساليب القمع...والمطالبة بالحرية الجنسية تشيران صراحة إلى الميدان النفسي للعنف»(١).

لا يخفي ماركيوز في هذا الصدد ضرورة قيام الطلبة بالثورة فهو يقر به في العديد من المرات «وأمام هذه العدوانية السلطوية، فإن التمييز التقليدي بين العنف والعنف غير المشروع أصبحت هي بذاتها إشكالية»(٢)، ويبرر هذا التقسيم بإرجاعه إلى المنظومة اللغوية، «في النظام اللغوي السائد فان كلمة «عنف» لا تنطبق على أعمال الشرطة والجيش... ولا على الطائرات المقنبلة، إن مثل هذه الكلمة والكلمات السيئة هي مخصصة دائما للطرف الآخر..»(٣)، ورغم ذلك يقيم ماركيوز أخلاقية للمقاومة أو ما يسميه «أخلاق الثورة L éthique de la Révolution»(٤).

إن فكرة خلق إنسان جديد كانت شعارا مركزيا ترددت صداه في سنة ١٩٦٨ في كل أركان المجتمع الغربي، خاصة ألمانيا، وما كان بالإمكان القيام بها إلا من طرف أناس أحرار لأنه «لا يمكن للثورة أن تكون محررة إلا إذا كانت محمولة من طرف قوى غير قمعية»(٥)، وهذه القوى أرادت تحرير الذهنيات من الاستلاب السائد، الذي ولدته العلاقات الإنتاجية القائمة على الاستغلال والندرة المصطنعة، لدرجة أن كمونة شباب باريس في ١٣ماي ١٩٦٨ كانت تحمل شعارات موحية كـ«الرغبة في الثورة هي رغبة في الحياة» أو «ممنوع المنع»، «ليسقط مجتمع الفرجة والبضاعة»، «لنحرق السلع»... إلخ، كلها إشارات إلى إدانة صريحة للسلطة البرجوازية القمعية، كما ظهر التشكيك المستمر في الذات.

---

(١) مجموعة من المؤلفين، المجتمع والعنف، ترجمة: الأب إلياس زحلاوي، م.أنطوان مقدسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٠٣، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٧.

(2) Marcuse, Ver la libération, op, cit, p144.

(3) Ibid, p 136.

(4) H.Marcuse, Culture et Société, Ed, de minuit, Paris, 1970, p 302.

(5) Marcuse, Ver la libération, op, cit, p97.

كانت للثورة الطلابية أسبابا دراسية كذلك، فأمام التزايد المستمر لسلطة الجامعة الرسمية أو ما سمي آنذاك في أوساط الطلبة «بجمهورية الأساتذة» أو «جماعة الإيديولوجيين»، أين يقصدون تحول الجامعة إلى مؤسسة تروج أفكار النظام وتسوقها بواسطة ربط التعليم الثانوي والجامعي بالمذهب السياسي القائم، لذا لا بد من الوقوف ضد النفوذ المتزايد للجامعة الرسمية والمطالبة بإقامة الجامعة النقدية (الشعبية)، أو ما ظهر تحت شعار «تحرروا من السربون» لتتبعها انتقادات مشابهة كشعار «الامتحانات عبودية»، «لا للأستاذ الإله».

لقد حملت الجامعة بذرة فنائها وهو ما أشار إليه ماركيوز بقوله: «لقد نوهت بالدور الرئيسي للجامعات في المرحلة الراهنة: فهي ما تزال قادرة على أن تلعب دورها كمراكز تكوين وتأهيل للأطر المضادة»[(١)].

لقد كان جيل ١٩٦٨ جيلا يبحث عن معنى جديد للحياة وللفلسفة، وطريق جديد للتفلسف والوجود برفضهم العلني لمناهج الجامعة، وبذلك بدأت المؤسسة الجامعية تنهار، بكل مناهجها البالية وشهاداتها التي تخزن العنف في أحشائها، أين «تكاثر في الشرق انتفاضات المثقفين الذين يفضلون دخول مستشفى الأمراض النفسية، ليفكروا كما يريدون، على الدخول في الأكاديميات حيث يفكرون بما يؤمرون»[(٢)].

وتبقى سنة ١٩٦٨ من أهم اللحظات وأكثرها دلالة في حياة ماركيوز الفكرية، فقد وجد أن أفكاره حول الثورة قد قوبلت بصدى كبير في أوساط الطلبة، حيث شاع بينهم أهم مفاهيمه «الرفض الكبير»، حتى أن فلسفته سميت «بفلسفة الرفض الكبير»، ولقب وسط الطلبة «بفيلسوف الاحتجاج»، كما وجدت نظريته في الثورة صدى واسعا في أوساط الطلبة المنتفضين في أوروبا، - وفرنسا بالخصوص - حيث قام الطلبة باقتناء كتبه بكثرة خاصة «الإنسان ذو البعد الواحد»، ولو أن هذا الكتاب ترجم بعد ماي بشهور، ومع ذلك فهذه المفاهيم المقامة لأجل الحرية ستبرز إلى الواقع الإجرائي مع تأثيرات أفكار ماركيوز

---

(١) ماركيوز هربرت، الثورة والثورة المضادة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، ط ٠١، بيروت، ١٩٧٣، ص ٦٧.

(٢) شاتلي فرانسوا، تاريخ الأفكار السياسية، ص ٥٨٤.

على المجتمعات الغربية، كون نظرياته كانت احتجاجا فلسفيا ضد منطق السيطرة واللوغوس.

وعلى الرغم من أن أهم أفكار ماركيوز قد صيغت مع أواخر العشرينات والثلاثينات، إلا أنها ستبرز إلى الوجود في الستينات، ولم يكن ذلك ممكنا إلا مع تصاعد حركات الطلبة والشباب في المجتمعات الغربية، حين ثار الطلبة على بنية المجتمع الاستهلاكي المعاصر، وقد بلغت هذه الحركة ذروتها مع أحداث ماي ١٩٦٨(*)، حين ارتفعت موجة هذه الحركة في فرنسا، ولم تكن الجماهير حينها تعرف شيئا عن ماركيوز وفلسفته، حتى صدور كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد» في ترجمته الفرنسية خلال المرحلة الثانية لهذه الحركة (شهور بعد ٠٨ ماي)، لكن هل كان يعتقد ماركيوز بأن فئة الطلبة والشباب يمكن أن تصنف مع مرشحيه للثورة من شريحة المنبوذين الذين وصفهم بالذين لا أمل لهم؟.

لقد آمن ماركيوز فيما بعد بأن التمرد من أجل الحرية كرؤية للخلاص يمكن أن تشمل جميع الفئات وكل قوة ترى الخلاص في تغيير هذا الوضع المزري، فسرعان ما بدأ هو نفسه يشترك في هذه العملية، فتنقل بين الجامعات الغربية التي تحتدم فيها حركة الطلبة والشباب، وبهذا بدأ فكر ماركيوز يشكل معتقدا إيمانيا لدى هؤلاء الطلبة والشباب، فعندما أضطر طلبة جامعة روما «على سبيل المثال» إلى إغلاق أبوابها كانوا يحملون شعارا منقوشا عليه أسماء ثلاثة تبدأ بحرف –M– هذا الثالوث الجديد هو (Marx –Mao – Marcuse)، لقد اعتبروا ماركس نبيا لهم، «وماوتسي تونغ» قوتهم الضاربة، وهربرت ماركيوز المتحدث الإيديولوجي بإسم يسارهم الراديكالي الجديد، إن طلاب الستينيات، وهم ممتلئون بقناعة ماركيوزية، هتفوا ضد المدافعين عن حرب الولايات المتحدة في فيتنام، ورحبوا بالراديكاليين الذين كانوا يلوحون بأعلام «الفياتكونغ»، داخل الحرم الجامعي الأمريكي، كل هذه الأحداث عكست تشبع شباب ماي بفكر ماركيوز، والعديد من الشعارات كانت

(*) يعتبر تقليديا أن أحداث ماي قد اندلعت في ٠٣ ماي (ولو أنه تم من قبل، إنشاء حركة ٢٢ مارس التي ضمت أبرز القوى الثورية على الساحة الطلابية، والتي لعبت دورًا مهمًّا في أحداث ماي) ففي٠٣ ماي دخلت الشرطة كلية السربون، لمنع انعقاد مهرجان طلابي دعا له «الإتحاد الوطني للطلاب الفرنسيين UNEF»، وموجه ضد قمع السلطة.مما أدى إلى مجابهة بين الدولة البرجوازية والطلاب. وقد وصلت هذه المجابهة ذروتها عند إقامة الطلاب للمتاريس في الحي اللاتيني، احتجاجا على الرد العنيف للشرطة.....

في نفس الوقت كلمات لماركيوز والسريالية مثل: «l'imagination prend le pouvoir»، بالمقابل اعتبر ماركيوز هذه الأحداث «ثورة جمالية» «إيروتيكية»، «لأن الثورة الطلابية تضرب المجتمع السائد في مكان حساس»[1].

يبقى أن نضال الشبيبة الطلابية الفرنسية ضد النظام القائم، لعب دور المفجر بالنسبة للطبقة العاملة فيما بعد، ولو أن ماركيوز اعتبر هذه الانتفاضة حركة جزئية لم تكتمل بعد، حين قال: «إنني أرى في المعارضة الطلابية الحالية، عاملا من عوامل التغيير في العالم. ولكن ليست كقوة ثورية فورية، كما عاتبني البعض على ذلك بل كخميرة فعالة، وسوف تتحول يوما ما إلى قوة ثورية فعلية»[2]، فماركيوز لا يستهين بالدور الريادي لهذه الفئة، فبالرغم من ضعفها التنظيمي فقد استطاعت هذه التيارات، خاصة القوى الطلابية من أن تشكل المحيط الطبيعي لنمو ما سمي باليسار الجديد، ورغم ذلك رأى ماركيوز أن هذا التيار لم يبلغ مرحلة متقدمة من النضج ويحتاج إلى قوى متعددة تسنده «يجب ألا نعتقد بأن نجاح المعارضة الطلابية قد يؤدي بالوضع الراهن إلى مرحلة المجتمع الحر، لأن الطلبة ماداموا منعزلين عن غيرهم، وما داموا عاجزين عن ضم الفئات الأخرى إليهم (لأنها تلعب دورا مهما في الإنتاج وفي الثورة) سيظل دور الطلبة ثانويا دون أي مفعول حقيقي، صحيح أن حركة الطلبة تعتبر بذرة الثورة، لكن إذا بقينا في مرحلة البذرة فإننا لا نتحصل على الثورة»[3].

وهكذا فإن أفكار ماركيوز وجدت طريقها إلى المجال العملي، كون الثورة من أهم ركائز مشروعه التحرري، وما يهمنا في هذا الصدد ليس الحديث عن نتائج هذه الثورة، ولا الخوض في تفاصيلها التاريخية، بل المراد تقديم دلالاتها الفلسفية من حيث أنها محصلات لتنظير فلسفي طويل آتى أكله، سعى من خلاله ماركيوز إلى توضيح ميكانيزمات التحرر، حتى ولو كانت الوسيلة عمل ثوري عنيف يزعزع أركان النظام ويهدد بانهيار اجتماعي خطير، وما يمكن أن نقوله من كل هذا هو أن أفكار ماركيوز استطاعت أن تلاقي تصريف

(1) Marcuse, Ver la libération, op, cit, p 82.
(2) H.Marcuse, La fin de l'utopie, Ed, de minuit paris, 1968, p 41.
(3) Ibid, p 59.

عملي إلى واقع المجتمعات الصناعية، وغيرت البعض من ظروفه القمعية، وبما أن نبوءته قد تحققت، فإن ماركيوز سيبدأ في تأسيس يوتوبيا لميلاد المجتمع الجديد، فما هي منطلقاته، وما هي أبرز سمات هذه اليوتوبيا الجديدة؟

جدلية السلطة والعنف

إن إعطاء مفهوم للسلطة ربما يكون أكثر سلطوية لأنه سيدعي لا محالة أنه القويم وبذلك يتضمن بل يمارس قهرا ملحوظا، فالتعريف ليس فقط هو تحديد العلاقات بين الدال والمدلول، إنما هو أيضا فرض المفاهيم على الأشياء، ومع ذلك نتساءل عن المعنى المعرفي لمفهوم السلطة؟.

يذهب ماركيوز إلى أن السلطة ممارسة قبل أن تكون جهازا، ينتج حتميات وأجهزة قمع وعقلنة تكبح الحرية، ذلك أنها تقوم على العنف ولو أنه مشروع، فيتمحور العنف في كل فعل ضد حرية الفرد، ومنبع هذا العنف سلطة نعتقد بضرورتها، وهو ما يرفضه ماركيوز حين يقول أنه «ينبغي لنا الابتعاد عن مفهوم «الحاجة الفطرية للسلطة» الذي هو عديم النفع لنا بالمرة من هذه الزاوية، فهو مفهوم سيكولوجي غامض»[١]، ولا يمكن الاستعانة به لفهم التغيرات الاجتماعية، فللسلطة استراتيجيات ومناورات خاصة، لهذا سيصبح التساؤل عن ماهيتها غير مجد إذا لم يقترن بأهم سماتها «العنف»، هكذا يمكننا تحديد السلطة من جديد على ضوء ما تقوم به من ضبط للأجساد وتقنين للأفكار بمؤسسات تنظم العنف وتستعمله يوميا.

لقد لاحظ ماركيوز استبداد مجتمعاتنا المعاصرة التي ينزع العنف فيها لإخضاع الناس على وجهين، توتاليتاريا كالنموذج السوفياتي، أو على الشاكلة الأمريكية، بواسطة تطور التقنية، وفي كلتا الحالتين يفقد الإنسان جوهر إنسانيته (الحرية والسعادة) «لأنه بالنسبة لماركيوز، السعادة والحرية مرتبطتان»[٢].

---

(١) هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص ٨٠.
(2) MacIntyre Alasdaire, Marcuse, op, cit, p 20.

إن ماركيوز يعيد النظر في مفهوم السلطة، وتعريفها ليكشف جانب العنف الخبئ تحت رمزيتها الإستعمالية من أجل إعادة نظر جديدة لمفهومها، بتحديد يتطابق فيها كل من الدلالة والممارسة في ظل مجتمع التقنية والاستهلاك، لإيجاد فلسفة واقعية لأن من «مهامها العمل على تعبيد الطريق لتلك الحقائق و إذا استلزم الأمر الكفاح من أجل تحقيق ذلك»(١).

لذا يعتبر ماركيوز من الفلاسفة الأوائل الذين نقدوا المجتمع الغربي المعاصر، والأمريكي خاصة. بوصفه النموذج الأعلى لحضارة التقنية الحديثة، أين سيحمل عليه حملة منظمة لتفكيك بنيته العامة، ونظمه الاقتصادية والتعليمية، بالتعرض لنقد الأنظمة التربوية والجامعية، لأن «التربية التقدمية هي التي تخلق الجو الثقافي المناسب لظهور رغبات إنسانية جديدة، ستدخل في صراع تناحري مع الأنظمة التي تدعم القطاع التربوي»(٢)، وستكون لهذه الأفكار الأثر البارز في توجيه ثورة الطلاب ماي ٦٨ عندما كشف ماركيوز أوهام المجتمع الاستهلاكي، فكيف ضبط ماركيوز مفهوم السلطة والعنف فيه؟.

كان فهم ماركيوز للعنف واضحا إن العنف لديه شكلين مختلفين: «العنف المؤسس من طرف النظام المهيمن، والعنف المستخدم من طرف المقاومة، هذين الشكلين يقيمان المهام المتعارضة لأن هناك عنف الضغط وعنف التحرر، وهناك عنف الدفاع عن الحياة، والعنف العدواني»(٣)، لضبط أحسن لهذا المفهوم على المنهج الماركيوزي يمكن العودة إلى علم النفس: حيث استعمل فرويد لفظ عدوانية وقمع بدل عن العنف «فغالبا ما يحتفظ فرويد باسم نزوة العدوان لذلك القسم من نزوات الموت الموجهة نحو الخارج (نزعة تدمير الذات)... كما يرد المحللون النفسيون ثنائية نزوات الحياة ونزوات الموت إلى ثنائية الجنسية والعدوانية وحتى فرويد يذهب إلى هذا الاتجاه... فتصبح العدوانية نزوة إلى تدمير قابلة لأن تتوجه نحو الخارج، وتعود فتتوجه نحو الداخل»(٤)، كما بين ماركيوز وفرويد

---

(1) H.Marcuse, Philosophie et Révolution, Ed, Denoël, Paris 1969, p 126.

(2) Marcuse, Culture et Société, op, cit, p 199.

(3) Marcuse, la fin de l'utopie, trad, liliane Ros Koph-Lus Weilbel, Ed, seuil, Paris, 1968, p49-50.

(٤) لابلانش جان وبونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ت: مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات ونشر، ط٠٢،، بيروت، ١٩٨٧، ص ٣٥٢.

على حد السواء، أن ثمة تكاملا تاريخيا بين تطور القمع الحيوي والاستغلال الطبقي (العنف والقهر الاجتماعي)، فإن الأب البدائي المتسلط الموزع لحصص الطعام المقيد للتصرف الجنسي، قد استطاع أن يحول هذا الإكراه الخارجي إلى إكراه داخلي مستبطن، أي يحول السلطة الخارجية إلى سلطة باطنية تبرر نفسها بالندرة، لأن «الندرة Anaké تعلم الناس بأنهم لا يستطيعون إشباع رغباتهم بكل حرية، وأنهم لا يستطيعون العيش وفق مبدأ اللذة»[1].

لننتقل إلى مستوى أكثر عمقا وتفصيلا لنستفهم، ما هي تجليات السلطة والعنف في ميلاد ثورات العصر الحالي؟. والتساؤل الأبرز هو من يؤطر هذه الثورات ومن يقوم بها فعليا؟.

الثورة كقوة خلاقة في الوجود

خلافًا لجميع الثورات الماضية، سواء الثورة البورجوازية التي قام ماركس وإنجلز بالدرجة الأولى بدراستها، أو الثورات الأوربية التي عايش ماركيوز العديد منها. فإن الثورة البروليتارية في القرن العشرين وفي وقتنا الحالي تتميز بسمات خاصة تضفي عليها خصوصيتها، ولكنها لا تخرج عن التصور العام الذي نظر له ماركس حين لاحظ أن الثورة البروليتارية هي مخطط واع يهدف إلى قلب المجتمع القائم، ولا تنوي إعادة وضع سابق، فهي تنجزها الطبقة الأدنى في المجتمع، طبقة تمتلك في الواقع القدرة على تغيير النظام، لأنه ليس لها ما تخسره بقلب هذا الوضع «إن هذه الطبقة لا تخشى أن تخسر بالثورة شيئا، بل تطمح بأن تكسب بالثورة كل شيء والفلاح المنبوذ يكشف قبل غيره أن العنف وحده هو الوسيلة المجدية والقوة هي وحدها التي تحددها»[2]، ولأن البروليتاريا محرومة إجمالاً من أية مشاركة في سلطة المجتمع، هذا بخلاف البرجوازية أو طبقة النبلاء الإقطاعية مثلًا، اللتين استولتا على السلطة السياسية في حين كانت السلطة الاقتصادية في المجتمع قد انتقلت إليها فعلا، ومنه ما هو التصور الذي يعطيه التنظير الماركسي للثورة؟.

---

(1) H.Marcuse, Eros et civilisation, Ed, de minuit, Paris, 1963, p 27.

(٢) فرانز فانون، معذبو الأرض، ت: سامي الدروبي، دار الطليعة، ط ٠٣، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٩.

تنمو الثورة البروليتارية، تمامًا مثلما هي الحال في الثورات الأخرى في التاريخ بالضبط، انطلاقا من تناقضات طبقية داخلية ونضالات طبقية تستثيرها في المجتمع القائم. لكن في حين كانت ثورات الماضي تكتفي بدفع صراع الطبقات إلى ذروته - لأن الأمر لم يكن يتعلق بالنسبة إليها بإرساء علاقات اجتماعية جديدة كليًا ومخطط لها بصورة واعية - فإن ثورة البروليتارية لا تستطيع أن تتحقق إلاّ إذا استطاع نضال البروليتاريا أن يبلغ أوجه بصيرورة عنيفة، إنها صيرورة تقوم بقلب العلاقات الإنسانية الراهنة، وهكذا «فإن الثورات ظاهرة عنيفة بواسطتها تستولي النخبات الجديدة على السلطة»[1]، ففي حين تتحول البرجوازية إلى طبقة محافظة، لا تعود قادرة على إنجاز تحولات ثورية إلاّ في الميدان التقني-الصناعي، أين تلعب لفترة دورًا موضوعيًا في التاريخ، بل أكثر من ذلك يدفعها الوضع الجديد إلى الانسحاب من دائرة التحولات الفاعلة للحياة الاجتماعية، وتلعب على هذا الصعيد دورًا أكثر فأكثر رجعية، إذ تصطدم بالبروليتاريا الخاضعة لاستغلالها، هنا بالضبط تندلع الثورة، لأن «الجماعة السياسية لا تكون في خطر حقيقي إلا عندما تتجمع عدة شروخ...وبسب الشروخ الاجتماعية الطبقية والعرقية، فإن خطر التمزق عميق يظهر في الجماعة»[2]. في حين لا يشكل استيلاء البروليتاريا على السلطة نهاية نشاط الطبقة العاملة الحديثة، بل فقط بداية هذا النشاط الذي يقلب المجتمع رأسا على عقب.

خلاصة نقدية

إن فلسفة ماركيوز تنطوي على دراما إنسانية عارمة، دراما الإنسان الذي يهرب من مذابح النازية في ألمانيا، ليغترب في مجتمع أمريكي قمعي استغلالي جسّد إنتصار الامبريالية وانهزام الاشتراكية الروسية، إضافة لانهيار اليسار الأوربي خاصة الثورة «السبارتكية» في ألمانيا، كل ذلك سبّب لماركيوز نكسة وصدمة نفسية عميقة، كما أن شبح اضطهاد اليهود كان يطارده دائما، أين ظل متمسكا بالانتماء لليهودية، وهو لا يخفي موقفه من «الصهيونية

(١) جون ماري دانكان، علم السياسة، ت: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٧، ص ١٦٩.
(٢) نفس المرجع، ص ١٤٦.

وإسرائيل»(*)، لكن ما يهمنا هنا هو تلخيص النقاط النقدية الموجهة إليه وسنوردها على النحو الآتي:

١- لقد اختزل ماركيوز الثورة الشبابية ١٩٦٨ من أبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلى مجرد مطالبة بالتحرر الجنسي، فلم يترجم شباب ماي سخطهم إلى عمل ايجابي، بل وقفوا عند مستوى الحرية السلبية فبدلا من شعار «مارسوا الثورة بدلا من الحرب» كان اختيارهم مزيفا هو «الحب بدلا من الحرب» وبذلك حافظ ماركيوز على المنظومة الصناعية، «مما أفشل النتائج العميقة التي كان بإمكان ثورة ماي أن تحققها في المجتمعات الغربية والوجود عامة»(**)، وأوجد حالة من انغلاق الأفق.

٢- إن الخطأ النظري لدى ماركيوز هو فصله للصفوة المثقفة عن نضالات الطبقة الثورية فما أحوج العمال إلى مثقفين ثوريين أو كما يسميهم «انطونيو غرامشي» «بالمثقفين العضويين».

٣- لماذا لم ينقد ماركيوز المجتمع الغربي انطلاقا من تعامل هذا الأخير حيال القضية الفلسطينية؟

٤- إن فلسفة ماركيوز فقدت كل أمل في التغيير، أو بقيت مترددة بين الخوف والأمل، وبذلك وجدت نفسها تنحو منحى عدميا يتمثل في فلسفة الرفض العظيم. وفي أخر كتبه يقر ماركيوز بصعوبة التغيير إلا على مستوى الخيال «وفي وضع لا سبيل إلى تغيير واقعه المحزن إلا بممارسة سياسية جذرية لا مناص للمرء من أم يبرر اهتمامه بعلم الجمال، ومن العبث إنكار عنصر اليأس الملازم لمثل هذا الاهتمام وهو عنصر يكمن في الالتجاء إلى عالم وهمي لا يطرأ فيه تغيير على الوضع القائم إلا على صعيد الخيال...»[1]، إن هذا التصريح التشاؤمي لينذر بالانهيار النظري لكل البناء الفكري لفلسفته.

(*) www.mondiploar \Herbert Marcuse.\le monde diplomatique.htm.....

(**) العالم محمد أمين، ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، دار الآداب، ط٠١، بيروت، ١٩٧٢، ص ص ٣٣-٣٤.

(١) ماركيوز هربرت، البعد الجمالي، نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ديسمبر، ١٩٧٩، ص ١٣-١٢.

٥- الماركيوزية رغم أنها تظهر كرفض مناهض للرأسمالية إلا أنها عبرت عن استسلام كامل للمجتمع الصناعي، عندما تنكرت للدور الطليعي للطبقة العاملة ونقلته إلى شريحة الهامشيين، التي تفتقد لفكرة جوهرية هي «الوعي الطبقي» الذي يكاد يختفي عند هؤلاء المنبوذين، فتعبر الماركيوزية بذلك عن حالة ارتداد في الفكر الثوري، أكثر منه حالة ازدهار أو إسهام لمفهوم الثورة.

هذا الإسهام الذي نبحث عنه، ونسعى من خلاله أن نستقرئ واقع الثورات العربية الحالية سنجده لدى ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت «يورغن هابرماس»، فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حاول «هابرماس» التأمل في العنف، الذي أرجعه لنتائج التهميش، التفقير وانعدام الديمقراطية، إضافة إلى صعوبة تأقلم المجتمعات الإسلامية مع حداثة متسارعة، بل فائقة السرعة، فظل المجتمع محكوم بازدواجية غريبة ومتناقضة، تحديث متسارع لا يصاحبه تلقين لقيم الحداثة، فلم توطن الحداثة وبالمقابل ظل التراث والتقليد مهيمنا في محاولة شاذة.

ومن جهة أخرى يرجع «هابرماس» عنف الأصولية إلى تشوه، بل انعدام التواصل داخل مجتمعاتهم ومع الغرب، فقمع الأنظمة المستبدة وسوء الفهم أو التفاهم بسبب الكذب واستراتجيات السيطرة، زائد انعدام الثقة المتبادلة كلها موصلة إلى دائرة العنف، «إضافة إلى تراجع قدرة الإدماج الوطني، وتضعضع قاعدة التجانس النسبي بين المواطنين، ففي دولة وطنية محدودة الفعل الحر ومزعزعة الهوية الجماعية، تزداد صعوبة الحصول فيها على المشروعية»[1].

ولأجل تفعيل فكرة التغيير يعول هابرماس كثيرا على الفلسفة وبالأخص طاقتها النقدية، فبحكم ملامستها للعديد من المعارف وانفتاحها على العلوم الاجتماعية ستمكننا من فهم العلاقات الإنسانية، كما أن تاريخيتها تصلح لتكون ملتقى ثقافات مختلفة، مما قد ينجر عن هذا النقاش والتواصل إثراء إنساني لقضايا كلية إنسانية مازالت مقلقة:

(1) Habermas J, Après l'état-nation, , une nouvelle constellation, politique, Tr; Rainer Rochlitz, Fayard, 1998, p 77.

كالديمقراطية، حقوق الإنسان والعنف، فالفعل الديمقراطي التواصلي يكتسب مشروعية الحقيقة من إجماع عقلي لمواطنين متحررين من كل قيد سلطوي.

لذا يدعو هابرماس إلى إعادة التفكير في «القانون» لدى المجتمعات الديمقراطية من ناحية المساواة والاستقلالية القضائية، فالحديث عنهما يقودنا إلى أزمة الشرعية لان عليه من الآن وصاعدا حجة وتبرير لإثبات شرعية قرارته أمام المجتمع المدني الرقيب عليها من خلال صوته المسموع في الفضاء العام للتداول الحر للأفكار، فيقدم الفرد انتقاداته ووجهات نظره للمساءلة القانونية والحقوقية والحلول لتحقيق تحرر أكبر، فيتوسع مجال الحرية والمحاسبة والمسؤولية مما يحقق للجانبين السالف ذكرهما (المساواة والاستقلالية)، بذلك تترسخ قيم الحداثة من: الحرية العدالة والمساواة وتربطها بحراس يصهرون على بقاءها ودوامها وهم «الرأي العام»، فالميد ن الذي تتقاطع فيه السلطة السياسية والسلطة المدنية هو «الفضاء العمومي» الذي يتسم بالجدل الحيوي الحر وكذلك التوتر وتضارب المصالح، فهو يمثل كنوع من التداعي الحر للأفكار في التحليل النفسي لكن بشكل جماعي كي لا يغمر صوت ولا تكبت الرغبة.

كمثال حي عن ما يشهده مجتمعنا المعاصر من أزمات نتيجة غياب الديمقراطية يفرق هابرماس بين الإرهاب العابر للقارات والعنف القطري فالأول عدمي فوضوي لا يمكن تبريره لا سياسيا ولا أخلاقيا ولقد اقترن بأحداث ١١ سبتمبر، ومنه علينا التمييز بين العنف والثورة.

فالمقاومة الفلسطينية مثلا تعد ضمن العنف المشروع، بالمقابل لم يستسغ هابرماس الحرب المعلنة باسم محاربة الإرهاب فلا يمكن علاجها فقط بالقوة كما إن ما يسمى محاربة الإرهاب يخفي وراءه مطامع استعمارية وتوسعية، مما دفعه إلى «إعادة التفكير في نظريته حول التواصل أمام العنف المفرط في العالم»[1].

فالعنف لا يسكن فقط الشرقي المتعصب بل انه عنف ضد الإنسانية مارسته الهيمنة المتعاظمة للعالم المادي على الإنسانية مما سبب لها قلقا وخوفا مبررا حول مصيرها فجعلها تظهر ردة فعل عنيفة اتجاه عالم يحاول ابتلاعها.

---

(1) Habermas et Derrida Jacques, qu'est-ce que le Terrorisme?, Entretiens avec Giovanna Borradori, Le Monde diplomatique, 51 année, N°599, Février 2004. p 17.

في سؤال «لجيوفانا بورادوري» Giovanna Borradori حول: «هل يمكن اعتبار هذه الهجمات كإعلان عن الحرب» رد هابرماس «إن كلمة حرب أقل إثارة من لفظة «حروب صليبية»، التي استعملها جورج بوش الابن وحتى نداؤه لشن «حرب ضد الإرهاب» تظهر أنها خطأ جسيم من وجهة نظر قيمية كما من جهة عملية، فمن الجانب القيمي فإنه يرفع هؤلاء المجرمين إلى مصاف المقاتلين الأعداء ومن الجانب العملي فإن لفظ الحرب لا يصلح مادام العدو شبكة عالمية لا هوية لها»[1].

ولعل هذا أقرب تفسير لما تشهده مجتمعاتنا العربية من ثورات تغييرية نتيجة القيود السلطوية التي تمارسها فئة معينة على باقي الفئات الأخرى، وكذا لانعدام الفضاء العمومي الذي يكفل للأفراد التعبير عن معاناتهم وهمومهم وتطلعاتهم.

(1) Ibid, p 17.

من الثورة إلى تأسيس الحرية: قراءة في كتاب الثورة لحنا أرندت

د. فواسمي مراد(*)

على سبيل التقديم...

يبدو وكأن التاريخ يتقن لعبة العود الأبدي التي لطالما تم التأكيد عليها على طول الامتداد الزماني للميتافيزيقا الغربية، فمن هيراقليطس إلى نيتشه وحتى دريدا نجد بأن مشكلة العودة وأسئلة البدء قد عرفت نقاشاتها العميقة حول مسائل المصير والقدر والإنسانية المتأزمة خصوصا عبر الفينومينولوجيا الهوسرلية وهو ما يعكس حال التقلبات الفكرية والسياسية التي عاشتها أوروبا والعالم الغربي عموما. هذا ما يتعلق بالفلسفة الأوروبية أو التي تدعى بالقارية منها، وأما الحديث عن الفلسفة الأمريكية فهو وإن كان أمرًا يختص بطريقته الخاصة في معالجة القضايا الفلسفية وتناولها إلا أنه يشترك في الكثير من الأشياء معها (الفلسفة القارية) وعلى رأسها المسألة التاريخية والسياسية بالأخص. فالتاريخ يعيد نفسه، والسياسة في الموقف الراهن إنما هي مجرّد انعكاس لواقع تريد الولايات المتحدة الأمريكية إسقاطه وفقا لمقاييسها على مجالات وحقول أنثروبولوجية وعرقية مهما كان اختلافها عنها عميقا ومتسعا، وهذا لا لشيء سوى لأن هذه الولايات تريد أن تلعب دور الوصي على السياسة الدولية، انطلاقا من «نجاحها» محليا، وبالتالي فإنها ترى بأن هذا النجاح المحلي قد يتحول إلى نجاح كوني، كما كان الأمر مع ثورتها، فإلى أي مدى يمكن التسليم بهذه الفرضية السياسي - أمريكية؟ وهل فعلا هناك نجاح لما يسمى بالثورة الأمريكية؟ وهل

(*) أستاذ محاضر، بقسم الفلسفة، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر.
عضو في مخبر: أنساق، بنيات، نماذج وتطبيقات، جامعة وهران، الجزائر.

هو نجاح مطلق أم بالمقارنة مع ثورات أخرى؟ وما هي مكاسب هذه الثورة؟ وإلى أي مدى يمكن إسقاطها الدول العربية والإسلامية مع اعتبار معطياتها العرقية والدينية والثقافية؟

إن الثورة ظاهرة حديثة على مستوى الحياة الإنسانية، في مقابل الحرب فهي، من الناحية التاريخية، من أقدم الظواهر «في حين أن الثورات بنوع خاص لم تكن موجودة قبل ظهور العصر الحديث، لا بل إنها من أحدث الوقائع السياسية الرئيسية»(١). بينما يختلف الغرض فيما بينها، فإن كان الهدف من الثورة الحرية فإن الغرض من الحرب لم يكن مرتبطا بها إلا في النادر من الحالات، على الرغم من أهمية الانتفاضات الحربية ضد الغزاة الأجانب والمغتصبين التي طالما اعتبرت مقدسة.

على أن هذا الفارق من حيث الطبيعة والممارسة ما بين الحرب والثورة لا يعني أبدا أنه لا وجود لعلاقة بينهما، فهناك علاقة متداخلة وتبادلا مشتركا الأمر الذي جعل الانتقال بكون بالتدريج من الحرب إلى الثورة. وعمومًا هي ليست ظاهرة جديدة، بل يمتد زمانها إلى زمان الثورات نفسها، فهي إما أن تكون مسبوقة ومصحوبة بحرب للتحرير كالثورة الأمريكية وإما أن تؤدّي إلى حروب دفاعية وعدوانية كالثورة الفرنسية.

زيادة على هذا فقد ظهرت في القرن العشرين، بالإضافة إلى ذلك أنماط مختلفة من الأحداث وفيها كان صخب الحرب مجرد مدخل، ومرحلة تحضيرية للعنف الذي أطلقته ثورة ما(٢)، أو حتى أنها تطوّرت إلى حرب عالمية يبدو أنها استمرار لثورة ما، وهو ما حدث (نوع من حرب أهلية على أبعد المستويات كالحرب العالمية الثانية)، وعموما فإن السبب الوحيد الذي يمكن أن يكون مقنعا لاندلاع ثورة من الثورات أو حتى حربا من الحروب هو مسألة الحرية، غير أن وجه الاختلاف بيهما يكمن في أن إمكانية زوال الحرب موجودة في حين أنها بالنسبة للثورة غير ممكنة التوقع «وحتى لو نجحنا في تغيير ملامح هذا القرن إلى حد لا يعود معه معتبرا قرن الحروب، فإنه سيظل بالتأكيد قرن الثورات»(٣)، بحيث

(١) أرندت (ح)، في الثورة، ترجمة، عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان، ط١، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٤.
(٢) كان هذا هو فهم باسترناك للحرب والثورة في روسيا في روايته المعنونة دكتور زيفاكو.
(٣) في الثورة، ص٢٢.

إن أصحاب الثورات هم أكثر الناس تأهيلا لفهم الحياة السياسية والاجتماعية في حين إنّ الدّاعون إلى الحرب من حيث هي اغتصاب يتجاوز النطاقات المحلية إنما سيكتشفون بأن هذه الإستراتيجية إنما تجاوزها الزمان في مجال العلاقات الدولية، وعموما فإن عبارة الحرب تقال على ما هو ذو علاقات خارجية، بينما تطلق كلمة الثورة والثورة المضادة(*) على ما له صله بالشؤون الداخلية.

وفي مقابل الظواهر السياسية الأخرى التي يمكن تداولها بالحوار والنقاش فإن الحرب والثورة لا يمكن أبدا فيهما التحاور وفقط بل هما مرهونتان بالعنف الأمر الذي يجعل منهما ظاهرتين سياسيتين فريدتين، فالعنف هو ما يسمح بتحول الثورة إلى حرب والحرب إلى ثورة، فـ«حجم العنف الذي انطلق في الحرب العالمية الأولى يكفي لإحداث ثورات بعد انتهاء تلك الحرب حتى من دون وجود عرف ثوري أو لو لم تكن قد حدثت ثورة في السابق على الإطلاق»[1]، ذلك أنه لا وجود لإمكان الحوار بين السياسة والعنف(**)، فالسياسة حوار ونقاش وتبادل آراء ومحاولات إقناع بينما العنف صخب، أخذ ورد لابد من أن يسود فيه الصمت بدلا من صخب الكلام الذي لا يمكن أن يسمع أي أن «النطق بالكلام لا طائل منه حين يواجه العنف»[2].

(*) هناك فهم آخر للثورة لا يمكن أن يقابل أو يستبدل بخبرة في ثورة مقابلة، وذلك أن الثورة المقابلة - وهذا تعبير صاغه كوندورسيه (Condorcet) أثناء الثورة الفرنسية - قد ظلت دائما مرتبطة بالثورة، كرد الفعل المرتبط بالفعل. إن ما قاله دوميستر (De Maistre) من جملة مشهورة وهي «إن الثورة لن تكون ثورة معاكسة بل الضد للثورة» ظلت كما هي منذ أن تفوّه بها في عام ١٧٩٦، عبارة عن نكتة فارغة.

(١) في الثورة، ص ٢٣.

(**) ترجع أرندت مسألة العنف في الثورات إلى المرجعية «الأسطورية» للثقافة الإنسانية التي يمثلها كل من: قابيل وهابيل، ورومولوس الذي ذبح ريموس: أي «التراث التوراتي والكلاسيكي» وهو ما يعني أن العلاقات الإنسانية على الدوام يكون بدؤها بالجرم، بالقتل، وفقا لما يلي: «في البدء كانت الجريمة - وما عبارة «حال الطبيعة» سوى صياغة جديدة مصفاة نظريا لهذا المعتقد» في مقابل العبارة الإنجيلية «في البدء كانت الكلمة» المشحونة بأفكار الخلاص وخير الإنسانية. هذا إن كان يحيل على شيء فإنما هو إحالة على تغليب مبدأ الشر في الكون الذي يبدأ بانتهاك حقوق الأقربين وعى رأسهم: الأخ الذي هو شريك مسيرة الحياة. أنظر: في الثورة، ص ص ٢٥-٢٦.

(٢) في الثورة، ٢٤.

تقدّم حنا أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥) في كتابها «في الثورة» الثورتين الأمريكية (١٧٧٥-١٧٨٣) والفرنسية (١٧٨٩-١٧٩٩) على سبيل التوازي، بحيث تقوم بمساءلة هذين الحدثين بمفاهيم البعدية والمصير. إنها تقوم بمقابلة الثورة الأمريكية التي تعتمد على الحرية مع الثورة الفرنسية التي تقوم على المساواة. فالأولى قد نجحت، من منظورها، بناء على تثبيت نظام عمومي في إطار تقليدي. في حين أقامت الثورة الفرنسية قطيعة مع التقليد وهو ما يعتبر، حسب أرندت، مصفوفة الانحراف نحو السياسات المعاصرة.

يكمن سر نجاح الثورة الأمريكية في أنها أقامت نموذجا مؤسسا على مفهوم الحرية، ذلك أن لها رؤى ملموسة أكثر، قائمة على العيش معا والتجمع المشترك، وبهذا أمكنها تأسيس نظام سياسي واجتماعي حيث ارتبط فيه الناس بالوعد والعقد لا بمبدأ أكثر شمولية لهيمنة عامة. فبالنسبة لحنا أرندت تتعارض الهيمنة مع حرية المواطنين، وهي القيمة التي تم تقديمها من قبل النظام الأمريكي. ففي مفهوم الهيمنة الشمولية تطلق الفلسفة بمفهوم الـ «السلطة تكمن في الشعب»، إذ يبدو مفهوم الشعب هذا مجردا وأكثر شمولية مقارنة مع مفهوم المواطنين الذي توحدهم الوعود الشخصية. إن الفلسفة تقبل، في النظام الأمريكي، التوازن وتنسيق السلطات بين الدولة الأمة بحيث إن النموذج الأمريكي يقيم شكلا من السلطة المتوازنة، ولهذا فإنها (أي أرندت) تعود إلى تأثير مونتيسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) على الثورة الأمريكية انطلاقا من توازن وتكافؤ السلطات والفصل بينها، التشريعية، القضائية والتنفيذية، ضامنا استقرار سير المؤسسات.

إن الثورة الأمريكية تحترم التراث الذي تشير إليه بل وتستوحي منه قوتها، ذلك أن السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية ترتكز على التعالي. أي أن كل ما هو غير متحرر من التراث فإنما هو بالضرورة انزلاق حسب أرندت.

تنقد حنا أرندت، من خلال الثورة الفرنسية، العديد من المفاهيم التي ترى بأنها تحمل طابع المطلق ولاسيما الشمولية وتحديدا: مفهوم المساواة، الهيمنة العامة، والمطلق السياسي، إنها تقابل مفهوم المساواة بمفهوم الحرية، كما ترى في الشغف بالمساواة، نزعة روسوية للثوة الفرنسية، متميزة بطوبويتها التي تخفي إرادة الفضيلة الكاملة إذ بإمكانها أن تؤدي إلى نوع من عدم الإحساس بالشر: إنها تشير إلى موضوع الفضيلة من دون أن تحتفظ به في

نطاق فكر روبيسبيار (١٧٥٨-١٧٩٤). وانطلاقا من هذا فإن هذه المساواة قد جرّت العديد من الخسائر الخاصة بالعدالة والانتقام من القانون. وهذا ما يعني بأن الحد الأقصى للشفقة على الفقر/الفقراء قد أثار نزعة المساواة التي تحمل الطغيان. ففيما وراء هذه الدعوة إلى المساواة، تعلن حنا أرندت، مطلقا سياسيا، متجسدا في مطلق آخر وهو مفهوم الهيمنة الكلية. إنها ترى بأن إرادة تحرير الجنس البشري من الفقر باسم السياسي أمر جد خطير.

ومن هنا يولد العنف الرهيب، وهي بذلك تأخذ مثال أهوال (١٧٩٣-١٧٩٤) وحتى الثورة البلشفية (١٩١٧). فبالنسبة لأرندت الهيمنة والإرادة الشمولية قد تمّ تحديدهما في مجمل فكر جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨)، من حيث إنهما يتعارضان مع الفعل الخاص بالشرط الإنساني، إنهما مفهومان يناقضان التعددية، ذلك أن الإرادة العامة واحدة غير قابلة للتجزئة. إن الإرادة العامة تتعارض مع إرادة الأغلبية، أي جملة من الإرادات الفردية. أما في مجالات أخرى فإنها تقوم في العديد من المرات بموازاة الثورتين الفرنسية والروسية، وبالأخص ترى بأن روبيسبيار قد كرّس لديكتاتورية الحزب الواحد، إنها تدرك الظاهرة التي توازي بين الثورتين الفرنسية والروسية: أي الصراع ما بين الأنظمة الحديثة للحزب والأعضاء الثوريين السوفييت بالنسبة للثورة الروسية والمجتمع الشعوبي بالنسبة للثورة الفرنسية، وفي كلتا الحالتين فإن النتيجة هي الاحتفاء والانتصار لنظام الحزب وفشل مجلس الشيوخ.

الثورة، ظاهرة حداثية غير مسبوقة:

لا وجود للثورة، بالمعنى الأصيل قبل العصر الحديث، وهو ما يدعو إلى ضرورة البحث في قدامة زمانها من عدمها، وهذا ما يطرح سؤال بدايتها (أي الثورة). هناك ارتباط نوعي بين الثورة والبداية، فالثورة ليست مجرّد تغيير، إنها ليست مجرد ما كان معروف لدى المدينة- الدولة بالمعنى الإغريقي أي «الصراع الأهلي»، وبالتالي لا يمكن إسقاط التعريف الأفلاطوني[1] عليها،

---

(١) يتعلق الأمر هاهنا على العموم بتحديد مفهوم الثورة بالنظر إلى التصور الإغريقي، فهو لم يكن يحمل أي معنى للتغيير الذي طرأ عليه في المعنى الحديث، إذ يرى أفلاطون بأنها «تحول شبه طبيعي في شكل من أشكال الحكومة إلى شكل آخر، أو حتى بوليبوس الذي كان يرى بأنها: الدورة المحددة المتكررة التي تحكم الشؤون الإنسانية»، وهو بذلك كان قد كرّس لما مضمونه بأن «تحولات الحكومات من شكل إلى آخر تأتي بالتوافق مع الطبيعة»

وهو ما يعني عدم وجود تماثل في ظاهرة الثورة ما بين العصور القديمة والعصور الحديثة نظرا للرؤية الكلاسيكية للطبيعة الإنسانية وشؤونها، إذ كان منطق الدورة المتكررة هو الذي يحكم الحياة التاريخية والسياسية، ومن ثمة فإن أي تغيير إنما سيكون تغييرا على مستوى بنية صغيرة لا يؤثر على مجرى التاريخ عموما. هذا ما يعني أنه لا يوجد سابقة لمعنى الثورة في العصر القديم. ولكن في المقابل هناك جانب آخر للثورة يمكن العثور عليه في التاريخ القديم، وهو ما يرتبط بـ «القضية الاجتماعية» التي هي أصلا مرتبطة بالواقع الاقتصادي.

فحسب أرندت فإن «سير الثورات» السابقة يبين بأن كل محاولات حل الإشكالية الاجتماعية بوسائل سياسية قد أدت إلى الترهيب والعنف، وهو ما يوافقها عليه فرانسوا فوري (François Furet) إلا أنه يضيف على ذلك بأن العنف يلي «الوهم السياسي» للثوريين أي الاعتقاد بأن السياسة والإيديولوجيا بإمكانها أن تستعمل في إعادة تشكيل العالم الاجتماعي. وهاهنا فإن تأملات أرندت تقترب من رؤية «توكفيل». بحيث إنها تدرك تناقضا تراجيديا لا يمكن تجنبه مابين السؤال الاجتماعي وواقع الحرية السياسية، مؤدية بالثوريين إلى تجاهل أهمية تأسيس مؤسسات سياسية قابلة للحياة[1].

هذا ماكشف عنه أرسطو في قراءته لمختلف الانقلابات التي قامت بها مختلف الحكومات اليونانية والتي ينتهي بها الأمر إلى أن المصلحة هي التي تحكمها على العموم فـ «المصلحة التي هي مفيدة لشخص أو لمجموعة من الناس، هي الحاكم الأعلى في الأمور السياسية، وينبغي أن تكون كذلك»[2]، وهو ما يعني بأن أساس الانقلابات والثورات إنما هو مصلحة الناس عموما أو طبقة منهم أو فرد واحد فقط وثمة يكمن سر اختلاف أنواع الحكم وأنظمته، فإذا كان الفرد أو الطبقة أو الشعب هو الذي يحكم عل سبيل الظاهر فإن المصلحة هي التي تحكم في نهاية المطاف على سبيل الحقيقة والباطن، أو بالأحرى فإن «المصلحة» عامة أو خاصة كانت هي أساس الانقلابات.

من هنا نقول بأن المصلحة هي المحرك الرئيس الذي يقوم بتغيير دواليب الحكم بالنظر إلى كون المجتمع يحتوي طبقتي الأغنياء والفقراء. هذه الطبقة الأخيرة أصبحت

(1) Voir : Hannah Arendt, Essai sur la Révolution,Gallimard, Paris, 1985.

(٢) في الثورة، ص ٢٩.

مقتنعة تماما بأنه لابد وأن يكون هناك نوعا من تساوي الفرص بين مختلف الأفراد، وانتشار الخيرات على سبيل العموم بدلا من الاحتكار المطلق لصالح الأقليات، وهاهنا إنما جاءت هذه الطبقة لتقوم بتغيير قانون الطبيعة الإنسانية التي كانت تسير على صورة الجسد الإنساني الذي يحتوي طبقات أحدها أرقى من الأخرى، ولكن هذا الواقع ما أصبح ليرضي هذه الفئة من الناس، بناء على مبدأ الإيمان بإمكانية انتشار الخير بين الجميع انطلاقا من مبدأ مختلف تماما. هذه الفكرة أمريكية الأصل، إنه الشك الأمريكي الذي كرسته التجربة الاستعمارية الأمريكية والذي تضرب جذوره في أصل المسرح الأمريكي(*) إلى جانب وعي الفقراء بأنهم هم أنفسهم يشكلون ثروة في حدّ ذاتهم (العمل والكدح) بدلا من أن يرضوا باستخدامهم كوسائل لتحصيل الثروة من قبل الأقلية، وهو ما روّج له، من خلال المسرح، كل من لوك وآدم سميث، وبالتالي هو ما يشكل تجاوزا للدّورة القديمة القائمة على التمييز الاجتماعي بين الغني والفقير، الذي طالما اعتبر معطى طبيعيا، وعليه فإن وجود المجتمع الأمريكي وفقا لما ترى حنا أرندت، هو ما يمكن تسميته بالقطيعة العملية مع المعتقدات اليونانية القديمة.

لقد أصبحت أمريكا هي النموذج الأصلح لأوروبا والعالم من بعد، والثورة الأمريكية هي المعيار الذي تقوم عليه مطالب الثورات وهو ما يحيل على تأثر الثورة الفرنسية بها، على المستوى الاجتماعي بالخصوص أي مستوى القضاء على الفقر والتخلص من التمايز بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، إذ أمكن هنا تأسيس «حكومة معتدلة» في جو يسوده «التماثل المريح» ليصبح مبدأ الثورة في أوروبا هو مبدأ «المساواة الرائعة التي يتمتع بها الفقير مع الغني»[1]، ليعطى الانطباع بأن مقام الثورة لابد وأن يكون مقام الحياة الاجتماعية قبل السياسية منها اقتداء بالثورة الأمريكية.

(*) يرجع أصل هذه الفكرة إلى جون آدامس الذي كتب، قبل عقد من الثورة الأمريكية، يقول: «إني أرى أن استيطان واستقرار أمريكا هو بمثابة فاتحة لمخطط عظيم بعناية إلهية، وذلك لتنوير الجاهلين ولانعتاق المستعبدين من البشر في أرجاء الأرض كلها»، وبالتالي هو نوع من الشيوعية على سبيل الاستعارة.

(١) في الثورة، ص٣٢.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن محاولة إعطاء تحديد للثورة انطلاقا من الرؤية الدينية(*) في مقابل الرؤية العلمانية التي تجعل منها مزيجا بين هذا وذاك، فهي تأخذ منهما ومن جوهريهما، فالمسيحية مثلا بما هي دين قد منحت الثورة معنى التمرّد على التمايز بين الأرواح أمام الله، أما ما تأخذه من العلمانية فهو «فصل الدين عن السياسة وتصاعد دنيا المدينة»[1]، لصالح ظهور نوع جديد من العقلية السياسية هي العقلية العلمانية، وكأن الثورة في هذا المجال لا يمكن أن تكون سوى علمانية وفقط بالنظر إلى كون النزعة «الروحية المتمرّدة» التي لا يمكنها، واقيعا، تحصيل أية نتائج على المستوى السياسي، بل هي عقيمة من الناحية التاريخية، فالواقع هو الذي يحكم وليس عالم السماوات المرتبطة به تلك التعاليم المسيحية، وعليه فإنه لا وجود أصلا، وفق ما تقول حنا أرندت، لما يسمى بالثورة المسيحية قبل العصر الحديث بل يجب إضفاء الطابع الحداثي عليها وتخليصها من نزعة المساواة التي بقيت مرهونة بها.

أ. الثورة، رؤية فلسفية للزمان والتاريخ:

وفي رؤية أخرى تقدم أردنت على مناقشة فكرة الثورة وعدم أصالتها في الماضي أي حداثتها بناء على رؤية فلسفية مسيحية للتاريخ الإنساني (الغربي)، الذي يقوم على تصور معين لمفهوم الزمن (الزمن الخطي المستقيم والزمن الدائري المتكرر) والحالة هذه فإن التصوّر العلماني الحديث للثورة ينبني على أنه لابد وأن تكون هذه الأخيرة خاضعة للتفسير الخطي وليس الدائري حتى يمكن القول بأن هناك تغيرا، وهذا بناء على أن التصور المسيحي قائم على الرؤية الدائرية للزمان والتاريخ، وهو ما يجد امتدادا له في الفلسفات الإغريقية القديمة. كما نعثر على رؤية تاريخية أخرى موازية لهذه الرؤية الأخيرة، وهي أن فكرة تعاقب الأجيال وتجدد روحها أمر بداهي في مثل هذه المسألة، فحتى يحدث التغيير لابد وأن

(*) لأجل الكشف عن علاقة الثورة بالدين هناك الادعاء القائم على أن المسيحية نفسها ذات طابع ثوري تجاه التمايز بين الأرواح إلا أننا نجد أن أرندت ترجح كفة العلمانية على كفة الدين عموما والمسيحية بالأخص، وهو ما تشجعه الثورة الأمريكية نفسها انطلاقا من التأسيس لمبدأ الحرية مقابل مبدأ المساواة. أنظر في الثورة، ص ٣٤.

(١) في الثورة، ص ٣٤.

يكون هناك جيل قادر على إحداثه، قادر على غزو الوقائع القارة والمستقرة، جيل بإمكانه التخلص من عقلية الدّورات الآلية والمتكررة لصالح الخطوط المستقيمة، ولعل هذا هو الفارق ما بين الروح اليونانية والرومانية منها، وكأن الأولى روح مسيحية والثانية روح علمانية، الأولى تؤمن بعالم الثبات والقرار والثانية إيمان بالواقع والاستمرارية في التغيير، الأولى عالمها إلهي والثانية ذات عالم إنساني[1].

٢. المحركات النظرية واللغوية لمفهوم الثورة:

ومن هنا يمكن الانتهاء إلى أن ميلاد هذا المفهوم الجديد عن «الثـــورة» من حيث هي فكرة جديدة أصلا، لا سابقة لها لم يظهر أبدا قبل الثورتين: الأمريكية والفرنسية وهذا بناء على ارتباطهما الوثيق بـ: الحرية والبدء المطلق، أو تدشين عهد جديد (هو عهد إعدام الملك وإعلان الجمهورية)، بل ما ينبغي التركيز عليه هاهنا هو أن تجربة الحرية إنما يتم خوضها بصورة متفرّدة لم تتم معايشتها من قبل، وهنا تحدث أصالة المعنى الذي تقدمه أرندت للثورة من حيث هي بدء بلا عود وكأنها موقف فلسفي أصيل يبتغي التفكر والتمعن فيه، إلا أن لحظة التمعن هذه غير كافية، بل لابد وأن تقترن بالممارسة الفعلية لأول مرة من خلال التجربة، أي أنه لابد من التحرر من الحرية السلبية ومعايشة تجربة الحرية التي تنطلق الثورة منها[2].

ترتبط الثورة، بما هي مفهوم فلسفي-سياسي له تاريخ، بالظروف التي تم استخدامه فيها وباستعمال الناس له أي بمدى تداول الناس له مع مراعاة تجدد تجربة الثورة التي تحتاج في كل مرة إلى تعبير متزامن مع روح الظروف الجديدة، إذ تقوم بتناول تاريخ كلمة «الثورة» وبالأخص بداياتها الأولى في الفكر الإيطالي ممثلا بماكيافيللي مؤسسها الأول فهو لم يكن «الأب [الروحي] لعلم السياسة أو للنظرية السياسية، ولكن من الصعب الإنكار بأن المرء قد يرى فيه أبا روحيا للثورة»[3]، إلا أنه ومع كل هذا لم يكن استخدام مفهوم

(١) في الثورة، ص ٣٧.
(٢) في الثورة، ص٣٨.
(٣) في الثورة، ص ٥٠.

الثورة جديرا لأن شروطها لم تكن متوفرة آنذاك، وهذا «من أجل تأسيس كيان سياسي دائم»[١].

لقد كانت السياسة الماكيافيللية تفرض عليه استعمال لفظ آخر غير الذي كان معتمدا من قبل ألا وهو الكلمة اللاتينية «سيسيرو» وكلمته (mutazioni del stato) التي هي تعبير عن «الإطاحة الإجبارية بالحكام ولاستبدال شكل من أشكال الحكومة بآخر»[٢]، إنها ما كان ينظر له أفلاطون وأرسطو من بعد وحتى بودان (Bodin)، إذ لم تكن كلمة تعبر سوى عن حالة أو وضعية ينبغي تجاوزها، إلى جانب إصراره (أي ماكيافيللي) على العنف بكل أنواعه إحياء لروح التاريخ الروماني القديم، وهو ما يقربه من رجال الثورة الفرنسية، ومن ثمة يتم التوجّه نحو مرحلة التأسيس التي تتمثل في وضع القوانين، أي وضع سلطة جديدة تتلاءم مع عقلية السلطة المطلقة القديمة التي تبتغي تقليد سلطة الله في طابعها المطلق خصوصا في مستوى الشرعية وهو بذلك قد كان يطمع في إيجاد أفراد يتميزون بصفات الإله في حكم الناس[٣].

على هذا فإنه لم يتم استخدام لفظ «الثورة» في التعبير عن مثل هذه التصورات التي كان ينظر لها ماكيافيللي وإنما استخدم لفظ الـ «حالة» (lo stato)[٤]، وفي مقابل هذه الكلمة ترد كلمتين أخريتين هما «العصيان» (Rebellion) والتمرد (Revolt) في لغة العصور الوسطى بمعنى خال من الإحالة التي تؤديها كلمة "الثورة" من تأسيس لنوع من الحرية جديد وهي النزعة العقلانية، على ما يبدو واضحا، من لفظ التأسيس الذي تتحدث عنه أرندت.

إن المعنى الذي كان سائدا في هذه الفترة وكأنه نوع من ثورة العبيد المستضعفين على ذوي الأولويات في السلطة والمكانة، أي انقلاب الغالبية الساحقة على الأقلية ذات المكانة العليا بقصد المطالبة بالمساواة التي هي ليس أصلا حقا من الحقوق الطبيعية أو على الأقل الذي لم يكن معروفا في هذه الفترة، القرون الوسطى، (أي قبل العصر الحديث)، وبالتالي

(١) في الثورة، ص ٤٨.
(٢) في الثورة، ص ٤٨.
(٣) في الثورة، ص ٥٢-٥٣.
(٤) أنظر في الثورة، هامش ٢٤ ص ص٥٣-٥٤.

فمظهر الثورة كان متمثلا في «العصيان» والانقلاب على السلطة، ولكنه كان يتم بهدف التبادل بين صاحب السلطة وفئة معينة لا يحصل فيها الشعب على أدنى اعتراف بقيمته وأهميته كمجموعة من المواطنين الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم، ولا حتى أدنى حقوق المشاركة السياسية، فقد كان على الفرد أن يكون حرا بالولادة أو إقطاعيا أو من النبلاء حتى يتم له الحكم.

هاهنا تكمن ضرورة التمييز بين الروح الثورية والنزوع نحو الجدة في الأمور، فالروح الثورية رغم أنها تتضمن الجدة في الأمور إلا أنها لا تنحصر فيها فقط، بل ينبغي التمييز بينهما حتى من الناحية النفسانية التي تدعو إلى المحافظة على مكتسبات الثورة(*) بدلا من التقدم نحو الأمام وخلق فرص الاستمرارية الثورية، وهي مشكلة من يدعون «الثورة» من أصحاب العصور القديمة الذين ينفرون من الجدة المطلوبة مع الثورة فـ «فاستخدام هذه الكلمة يشير بوضوح إلى الافتقار لتوقع ما لا سابق له من جانب الفاعلين الذيم لم يكونوا أكثر استعدادا من مشاهدي الفعل المعاصرين لهم»[١].

إن الفكرة الأساسية التي تخرج بها أرندت هي أن كلمة الثورة تقضي على عالم قديم وتأتي بآخر جديد حتى على مستوى الاستعمال اللغوي لها، وبالتالي فهي ذات معنى مجازي بالدرجة الأولى خصوصا بالنسبة للمعنى الفلكي لها، ومع ذلك فهي تحمل المعنى الأنثروبولوجي الذي يتمثل في «تقلبات المصير الإنساني صعودا ونزولا»[٢]، (أول استعمال سياسي لها كان في القرن السابع عشر، حينما تمت الإطاحة بالبرلمان الرديف وبمناسبة إعادة الملكية في ١٦٦٠، وبالتدقيق في ١٦٨٨ حين طردت أسرة ستيوارت ونقلت السلطة الملكية

(*) تشير كلمة الثورة في أصلها اللاتيني والمستخدم من قبل كوبرنيكوس إلى «الحركة الاعتبادية للنجوم وبما أن ذلك هو خارج تأثير الإنسان وبالنتيجة فهو لا يقاوم، فإن تلك الحركة لم تتصف بالجدة والعنف. إن الكلمة تشير بوضوح إلى حركة دائرية متكررة، إنها ترجمة لاتينية بالغة الدقة لمصطلح بوليبوس، وكان أصله قد نشأ في علم الفلك واستخدم على سبيل التشبيه في السياسة، فإذا استخدمت الكلمة للتعبير عن شؤون البشر على الأرض، فهي تفيد بأن أشكل الحكومة القليلة المعروفة تدور بين البشر الفاني بتكرار أزلي وبالقوة ذاتها التي لا تقاوم وتجعل النجوم تسير في الدروب المرسومة لها في السماوات. ص ٥٧.

(١) في الثورة، ص ص ٥٦-٥٧.

(٢) في الثورة، ص ٥٨.

إلى وليام وماري)، وهو ما تختلف الفيلسوفة الأمريكية فيه مع ما يدوّنه القاموس: «روبير الصغير٢»، فهي ترى بأن هذه الكلمة تتضمن معنى إعادة السلطة، بمعنى حرية مستعادة ببركة الله، بدلا من نزعها من أصحاب الطغيان، وهذا بالاعتماد على اللسانيات، وبتحديد أكثر دقة «إعادة النظام القديم الذي جرى إرباكه وانتهاكه من قبل طغيان الملكية المطلقة أو من جراء إساءة استخدام السلطة من الحكومة الاستعمارية»(١).

لقد أصبح مفهوم الثورة يحتمل محمولاتءعلى محمولات لم يكن يحتملها أصلا في بداياته الأولى: الجدة، البداية والعنف، هي معان غير متضمنة في اللفظ الأصلي لكلمة الثورة بل بالعكس فالثورة إحالة على ما تم رسم خط مسيره مسبقا وبالتالي فهي ما تم التسطير له قبلا أي أنها ليست نقله مفاجئة وكل ما في الأمر أنها ترتبط بمعنى اللامقاومة من طرف الإنسان أصلا، إنها تتضمن غياب الفاعل الإنساني المقاوم. بحيث يثبت الحوار الذي جرى بين الملك لويس السادس عشر ورسوله ليانكورت (Liancourt)(*) بأن هناك فارقا كبيرا ما بين مفهومي «التمرد» و«الثورة» إذ مع الأول تبقى السلطة والمكانة والقدرة على المواجهة بينما مع الثاني فإن السائد هو اللامقاومة، أي ضرورة الاستسلام الذي تحيل إليه كلمة «ثورة» في المعنى الفلكي من حيث إن الكواكب لا يمكنها أن تقاوم قانون الحركة الطبيعية لها.

يمكن لمفهوم الثورة أن يحتمل دلالة «السيولة» التي تعني اضطرام الصراع بين شد وردّ، فعل ورد فعل، فـ«تيار الثورة الجبار يتصاعد باستمرار بفعل «جرائم الاستبداد» من جهة، وبفعل «تقدم الحرية» من جهة أخرى والذين كان يحث أحدهما الآخر بشكل محتدم»(٢)، الأمر الذي يخلق صيرورة الأحداث المستمرة المتلاطمة مع بعضها البعض والتي بفضلها يحدث التقدم في صورته الهيراقليطية التي لابد منها، إنها «العاصفة الثورية» بلغة روبيسبيار (Robespierre)، إنه الطابع الذي غدا سائدا عن الثورة.

---

(١) في الثورة، ص ٦٠.

(*) لقد كان هناك حوارا بين لويس السادس عشر ورسوله ليانكولت، في ليلة ١٤ تموز/يوليو ١٧٨٩، بسقوط الباستيل وتحرير بضعة سنجاء منه وترد القوات الملكية قبل وقوع هجوم شعبي [...] قال الملك إنه تمرد، فصححه رسوله ليانكورت قائلا: «كلا يا صاحب الجلالة، إنها ثورة».، في الثورة، ص ٦٤.

(٢) في الثورة، ص ٦٦.

للثورة إذا معنى استعاريا قد يستحضر الإنسان وقد يغيبه، أحيانا يجعله المحور الرئيس وأحيانا أخرى يجعله غير قادر على المقاومة بسبب تغييبه، وأحيانا أخرى يجعل من الأحداث المتضاربة هي وكيف تم الانقلاب مثلا على الملكية ونظامها من قبل الثوريين الذين لم يكونوا يعتقدون أصلا بأنهم أحرارا أو الذين كانوا تابعين للنظام الملكي، خاضعين له بامتياز في عام ١٧٨٩، لأجل الوقوف إلى جانب الطبقات الدنيا في المجتمعات بل وأقاموا حكومة ثورية على أنقاض الملكية الفردية. فمنذ الثورة الفرنسية لم يعد هناك من ثورات متعددة ومتنوعة سوى ما يسمى بـ«الثورة الدائمة» بناء على أنها امتداد لتاريخ ١٧٨٩، وهي التي تمت صياغتها في زمان «برودون»: «لم يكن هناك شيء قط كالثورات المتعددة، وأنه يوجد فقط ثورة واحدة بعينها، وهي أبدية»[١].

لقد كشف الثورة الفرنسية عن نفسها في فلسفة هيغل، وهذا انطلاقا من عودته المستمرة إليها، وبالأخص فيما يتعلق بميلاد المفهوم الحديث للتاريخ الذي يرى بأن المعنى النظري قد تمكن من بعث ذاته في الحياة الإنسانية وتجاربها التي كثيرا ما نبذها الفلاسفة وأنكروا كونها ملهم عالم الأفكار والثبات، كما الفلسفة التي جاءت بعد كانط أمكنها أن تصبح مجالا لوضع فلسفة للتجربة الحقيقية التي تكتسي معنى نظريا بصورة مخالفة: التنظير للحياة اليومية بحيث تم تأسيس فلسفة للتاريخ بدلا من فلسفة للسياسة. في حين أن السياسة تقوم على وصف الفعل الإنساني في حد ذاته وفهمه، انطلاقا من منظور المشاهد نفسه الذي من الممكن أن يصل إلى نوع من الفهم لمثل هذه الظواهر المطروحة أمامه للفهم والقراءة.

من هذا المنطلق تحاول حنا أرندت أن تقدم لنا قراءة عن موقع الثورة من منظور فلسفة التاريخ، وعلاقتها بالحرية والضرورة، فالرجال الذين ورثوا الثورة الفرنسية في نظرها كانوا يدعون لأنفسهم (خلال القرنين التاسع عشر والعشرين) تمثيل التاريخ والضرورة التاريخية، فأصبحوا بدلا من التأكيد على الثورة والحرية، ممثلين للضرورة التي كانوا يحصرون عليها بناء على رؤيتهم للفكر السياسي، وعموما فإنه لا يمكن الإنكار بأن الثورة الفرنسية هي التي جعلت من الفلسفة مجال الاهتمام بالحياة اليومية والسياسية

---

(١) Theodor Schieder, Das Problem de Revolution, im 19 Jahrhundert, Historische Zeitschrift, vol, 170, 1950, نقلا عن حنا أرندت، في الثورة، ص٦٩.

بالأخص أي أنها أصبحت تستلهم قضاياها من هذه الثورة علّ وعسى أن تكتشف قانونا أو علاقة ثابتة بالارتكاز عليها، ومن هنا فإنه يمكن فهم حقيقة الثورة الفرنسية انطلاقا من جغرافيا مخالفة وتاريخ مختلف، أو بصورة أخرى إنها دعوة لاعتبار الثورة عموما أيا كان انتسابها ثورة إنسانية لا تنحصر بحدود فالحس ينبغي ألا يكون مرهونا بالتاريخ القومي، بل بتجاوزه لصالح الإنسانية عموما «إن الحقيقة تتعلق بإنسان بصفته إنسانا، وهو بوصفه واقعا دنيويا ملموسا لا يوجد في أي مكان بالطبع»[1]، ومن ثمة يصبح هذا التاريخ تاريخا للعالم، والحقيقة هي روحه، بل حتى القرنين ١٩ و٢٠ يخضعان لها، إنها نوع من الجدلية التي تمت تسميتها بـ: الثورة والثورة المضادة، التي لا يمكن إلا التسليم لنتائجها المتمثلة في لحظة الحرية على الأرض، وفي المقابل تجحد هذه الحرية ضدها الذي يدخلها في صيرورة الجدل المتجددة وهي الضرورة التي يقع فيها التاريخ بناء على تأثره بعلوم الطبيعة انطلاقا من تأثر الفلاسفة المنظرين له: هيغل وحتى فيكو الذي كان ينظر إلى كون الضرورة تكمن في حركة التاريخ كما تكمن في الحركة الفلكية التي تقوم أساس على الحركة الدورانية ومن ثمة تتولد مسألة الضرورة.

تأسيس الحرية، ميلاد مفهوم ثوري جديد

من بين القضايا الأكثر أهمية بالنسبة للفكر الإنساني قضية الحرية[*] إزاء الاستبداد، تلك القضية التي تشكل في حقيقة الأمر وجود السياسة ذاته[2]. لقد عادت كلمة الحرية

---

(١) في الثورة، ص ٧٢.

(*) يتحدث القديس أوغسطين في «مدينة الله» زيادة على ذلك انطلاقا من الخلفية الخصوصية للتجارب الرومانية مقارنة مع غيرها من كتاباته، بحيث إنه يفهم الحرية لا بما هي مقدرة إنسانية داخلية/جوانية، وإنما بما هي طابع/ميزة للوجود الإنساني في العالم. لا يملك الإنسان الحرية بالفعل، إنها، بالأحرى، تأتيه إلى العالم لتتماهى مع تجلي الحرية في الكون؛ فالإنسان حر لأنه بدء ولأنه خلق هكذا بعدما كان الكون قد جاء سلفا. فعند ميلاد كل إنسان يتأكد هذا البدء الأصلي لأنه في كل حالة يتأكد شيء جديد في عالم موجود سلفا ليستمر في الوجود بعد موت كل فرد. يمكن للإنسان البدء لأنه بدء، فأن يكون إنسان وأن يكون حرا أمر واحد نفسه. لقد خلق الله الإنسان في بغاية إدخال ملكة البدء في العالم: الحرية. Voir:. Hannah Arendt, La crise de la culture - Folio essais.

(٢) أرندت (ح)، في الثورة، ص ١٣.

إلى الظهور ذاتها في القاموس الثوري بعدما تمت استئصالها منه، وهذا يعني نوعا من فرض الوجود الذي حققته في السنين الأخيرة على أخطر المناقشات السياسية الخاصة بالبحث في موضوع الحرب وموضوع الاستخدام المبرر للعنف[١].

من هنا يمكن أن تصبح الثورة، لحظة للفعل السياسي النموذجي المتمثل في تجسيد الحريات. إذ ترى أرندت في الثورة الفرنسية معركة محدودة مابين الندرة واللامساواة، في حين إن الثورة الأمريكية قد كانت بحثا لامحدودا عن الحرية السياسية. إنها التيمة المركزية لأرندت على مدى دراستها للنظرية السياسية التي كانت تقوم بفصل الحياة السياسية (المجال العمومي) عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية (الدائرة الخاصة). وهي من هنا ترفض التأويلات الليبيرالية والماركسية للثورات السياسية الحديثة. إنها تتقدم ضد هذه الرؤى لترى بأن ما يميز هذه الثورات الحديثة هو عرض الممارسة الأساسية للقدرات السياسية، قدرات الأفراد الذين يتصرفون على أساس هدف جماعي معتمد لأجل إقامة فضاء ملموس للحرية. إن هذا التحضير هو إرادة إقامة فضاء عمومي ومؤسساتي للحرية والمشاركة المدنية التي تسجل هذه اللحظات الثورية بما هي لحظات الفعل السياسي النموذجي.

على الرغم من أن أرندت تعترف بأن الثورتين الفرنسية والأمريكية قد فشلتا في محاولتهما لإقامة فضاء سياسي مستدام وحر، حيث تجري النشاطات بالتداول في القرارات، وبالممارسات المتناسقة، فإن حالة الثورة الفرنسية، تقوم على خضوع الحرية السياسية لانشغالات تسيير الخيرات (المسألة الاجتماعية) التي اختزلت المؤسسات السياسية في إدراة وإعادة توزيع الخيرات والموارد[٢].

يتجلى اعتبار الحرية بالدرجة الأولى في ما كان سائدا في الحروب، في نظر حنا أرندت، حيث لم تكن واقعة تحت طائلة العنف بل كانت تتم في صورتها السياسية، والدليل على ذلك إقناع الأثينيين بتجرع السم بدلا من إرغامهم على تناولها ولكن هذا فقط المستوى الداخلي (المدينة-الدولة) أما على مستوى العلاقات الخارجية فالأمر لا يحتاج إلى تبرير وهذا

(١) نفسه، ص ١٤.

(2) Voir : Hannah Arendt, Essai sur la Révolution,Gallimard, Paris, 1985.

كله قائم على تصور أن الإنسان الحر هو الإنسان اليوناني، وما عداه فليس حرا، يعني أنه في الإمكان استخدام العنف ضد غير الأحرار والحروب ضد بلاد الفرس دليل على ذلك[١].

لقد قامت ظروف التقنية الحديثة بالقضاء على مفهوم الحرية، تحديدا، مع الحرب العالمية الأولى، وهو ما دعا إلى استحضار النقاش حولها من جديد، بشأن مسألة الحرب بعد أن اتضح أننا قد بلغنا مرحلة من التطوّر الثقافي، حيث غدت وسائل التدمير بشكل يستبعد استخدامها العقلاني. وبعبارة أخرى، «إن الحرية بدت في هذا النقاش وكأنها لتبرير ما أصبح غير قابل للتبرير على أسس عقلانية»[٢]، وهاهنا لابد من الإشارة إلى أن الحرية السياسية ليست أبدا ظاهرة سياسية بل هي تلك المجموعة من السلوكات الحرة من الأفعال غير السياسية، فالحرية السياسية التي كان الإغريق يعيشونها في إطار المدينة-الدولة هي في الأصل حرية قائمة على اللاحكم: لا أريد أن أكون حاكما ومحكوما، يمكن تقريبها من معنى المساواة أمام القانون، وهذا في مقابل الديمقراطية التي هي عبارة عن نوع من أنواعها حتى وإن كان للأغلبية بل هي نوع من الاعتراض على فكرة اللاحكم الأثينية[٣].

لقد أمكن تحقيق المساواة بين أفراد المدينة-الدولة بناء على كونهم مواطنين لا أفراد، وهو ما أمكن تحقيقه من خلال فكرة الانطلاق من أنهم ليسوا متساوين أصلا، من حيث الطبيعة، فاللامساواة هي التي مكنت من تحقيق هذه المساواة التي هي في لحظة من اللحظات نوع من الحرية السياسية إذ تجعل منهم مواطنين، وهو الأمر الذي يجعل من الحرية وحتى المساواة معطيين إنسانيين لا إلهيين، فالحاكم مثلا لم يعد حرا وفقا لهذا التصور لأنه لا يكتسب حريته إلا انطلاقا من مساواته مع نظرائه، ونظرا لكونه حاكما فليس له نظير وبالتالي فهو ليس حرًا أو على الأقل هو أقل حرية من المواطنين المتساوين أمام القانون، وفي الوقت نفسه لا وجود للحرية بالنسبة له أو لغيره ممن يحكمهم، ومن منطلق الحياة السياسية أو ميدان معين تعاش فيه فعليا (في المدينة الدولة) لا نظريا[٤].

---

(١) الرومان هم أول من برر الحرب على انها عادلة أو غير عادلة من أجل الحصول على قوة تنفيذ القرارات بقوة السلاح وهي فكرة غير ذات علاقة بالحرية.....أنظر، في الثورة، ص ١٤ وما بعدها.

(٢) في الثورة، ص ص ١٦-١٧.

(٣) في الثورة، ص ٤٠.

(٤) في الثورة، ص ٤٢.

من المؤكد أنه ليست هذه هي الحرية المقصودة في العصر الحديث حينما كان يريد كوندورسيه والثوريون تحصيلها، فالحرية المقصودة لديهم ليست مرتبطة فقط بالحقوق والحكومات الدستورية وما يسمى بالحقوق المدنية، التي ليست امتدادا للثورة نفسها، بل إن الثورة امتداد لحقوق ثلاثة رئيسة هي: الحياة، الملكية والحرية، كما يجدر استثمار حقوق أخرى ثانوية حتى تتحقق هي نفسها كحقوق أساسية، أو حتى لأجل التجمع قصد المطالبة بالحقوق المدنية فهي ليست حرية أيضا، بما أن العصر الحديث قد كان معنيا على الدوام بالحرية والتحرر معا.

إن التحرر هو شرط الحرية نفسها ومبدأ تحقيقها بالتقدم بلا كبح، أي الوصول إلى الحرية، الأمر الذي يتطلب نوعا جديدا من الحكومات «في حين أن الرّغبة بالحرية كونها طريقة سياسية للحياة تقتضي تشكيل شكل جديد من الحكومة، إنها تتطلب دستورا لجمهورية»[1].

أ. أساس تكوين الحرية، جدل الثورة والدستور:

كانت الحرية حلم العالم القديم بينما السعادة واقع العالم الجديد، وهما، معا، نتيجة للثورة التي قامت على مستوى المحيط الأطلسي، فالهدف الرئيسي هو تكوين الحرية بالدرجة الأولى كما يقول روبيسبيار، أو بالأحرى تشكيل الجمهورية التي هي النهاية المنطقية للحكومة بناء على «مبادئ الحكومة الثورية» التي هي الابن الشرعي لحرب التحرير والكفاح من أجل الاستقلال الذي هو شرط تكوين تصور وطني عن الحرية، في الولايات المتحدة[*]، ولكن في الوقت نفسه لابد وأن تكون كل حرب، إن كانت حاصلة، أن تتبعها ثورة حتى تقوّمها ومن هنا فإن النتيجة المنطقية والواقعية التي يثبتها التاريخ هي

---

(١) في الثورة، ص ٤٤.

(*) العلم بأنه لابد من الفصل وبدقة ما بين الحرب الأمريكية والثورة الأمريكية، فحتى وإن كانت الحرب قد انتهت إلا أن الثورة لم تنته، أي أنه لابد من تلافي الخلط بينهما مثلما يقول راش (Rush): «ليس هناك ما هو أكثر شيوعا من خلط مصطلح «الثورة الأمريكية» بمصطلح «الحرب الأمريكية» الأخير. إن الحرب الأمريكية قد انتهت، ولكن هذه النهاية هي أبعد ما تكون عن حال «الثورة الأمريكية». والذي أسدل الستار عليه ما هو إلا الفصل الأوّل من الدراما العظمى. ويبقى أن نقيم لحكومتنا ونوصلها إلى حد الكمال».

أن نهاية كل تمرد هي التحرير بينما الثورة هي تأسيس الحرية، وعلى هذا فإنه ينبغي إزالة سوء الفهم الكامن في عدم التمييز ما بين التحرير والحرية، فالتحرير حدث تاريخي وهو موضوع اهتمام المؤرخ الذي يضع نصب عينيه الدراما والأحداث الواقعة فيه بناء على أن هناك حكاية تحكى، وهو ما يقوم على سوء فهم واضح يجعل من الثورة المضادة أكثر أهمية من الثورة نفسها في صنع الدساتير وتثبيت الحريات، فذاك ما يفهم على أنه «النتيجة الواقعية لثورة مضادة»[1]، إلا أن واقع الدساتير الحديثة والحكومات الدستورية يثبت غير ذلك، لأن مسألة تقييد الحكومة تعني بالدرجة الأولى تقييدا للحريات المدنية أي حرية الشعب، وهو الأمر نفسه الذي شهده القرن التاسع عشر في صورة "الملَكيّة المقيدة" ذات الطابع السلبي نظرا لكونها مرهونة بضريبة التصويت[2].

يعود سبب عدم القدرة على إدراك العنصر الثوري في صنع الدساتير، باعتبارها تعبيرا عن الحرية، إلى الثورات التي لم تتمكن من صنع نهاياتها، أي تأسيس الحرية، وهو حال الثورة الصينية والرّوسية منها والتي كان القائمون عليها يفخرون بقدرتهم على الحفاظ على الحكومة الثورية، إلى جانب الانتعاش الثوري لدول أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى إلى جانب عدد من مستعمراتها، فالدساتير، والحالة هذه، ليست أبدا تعبيرا عن الحرية والاقتناع بها وإنما هي مجرّد طريقة في التعبير عن فشل الثورة وعلامة من علامات الهزيمة، فالخبراء هم الذين كانوا ينتهون إليها وكأنها حل سحري للهروب من واقع الفشل والهزيمة، أو بالأحرى الدستور هو أداة للتعبير عن الهزيمة بصورة لا تحمل الاعتراف بها (بالهزيمة) وفي الوقت نفسه لأجل عرقلة الثورة التي أخذ مدّها يزداد[3].

إن الدستور بهذا المعنى مجرد حكم مسبق حول الثورة بالنظر إلى كونه من عمل الخبراء الذين يتبين غرضهم في ذلك من خلال الرغبة في إيقاف الثورة لا غير، وبالتالي فمن المستحيل أن يكون الدستور تعبيرا عن حرية الشعوب لأنها قد وئدت قبل أن تولد وعلامة وأدها الدستور نفسه الذي يتم انطلاقا منه التغني بالحرية بناء على أن الشعب هو الذي

---

(١) في الثورة، ص ٢٠١.

(٢) في الثورة، ص ٢٠٣.

(٣) في الثورة، ص ٢٠٤.

يشكل الحكومة وليس الدستور، فـ «الدستور ليس فعل حكومة، بل فعل شعب يكوّن حكومة»(*) الأمر الذي يعني أن الدستور لابد وأن يتم عرضه على الشعب (في الثورتين الفرنسية والأمريكية) «فالشعب هو الذي يمنح الحكومة دستورا وليس العكس»(**).

فدساتير الخبراء تولّد عدم الثقة بين الشعوب والحكومات والدليل على ذلك سقوط نصف أوروبا في نوع من الدكتاتوريات خمسة عشر عاما بعد سقوط الحكومة الملكية في القارة الأوروبية، أما ما تبقى فإنه واقع تحت افتقار السلطة والقوة والاستقرار (الجمهورية الثالثة في فرنسا مثلا) وأمّا عن تعاقبات مختلف الدساتير وتعددها فإنه يجعل من الدستور نفسه مهزلة للشعوب لأنه يساهم في نشر الفساد.

إن عامل السلطة المطلقة واللامحدودة يحول الناس إلى «وحوش مفترسة» (وهو عيب في الطبيعة الإنسانية) ولذلك فإنه ينبغي ألا تمنح له هذه الأخير في صفتها المذكورة وعليه فإن وجود الحكومة أمر ضروري حتى لا تحدث تجاوزات من قبل أصحاب السلطة المفرطة على المواطنين وحرمانهم حقوقهم، أو من قبل فئة معينة من المواطنين على آخرين من المجتمع نفسه، بعضهم تجاه بعض وهو ما يشير إلى البحث في الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه الحكومة.

يتمثل هذا الأساس في الحريات العامة الذي كان الإنجليز يطالبون به حتى من ليسوا إنجليزا، تشبثا بمقولة بيرك «إنهم [أي الأمريكيين] أمّة تجري في عروقها دماء الحرية» فسواء كنت إنجليزيا أو إيرلنديا أو ألمانيا أو سويديا... فأنت لك الحق في كل الحريات الخاصة بالإنجليز وبالحرية التي ينص عليها هذا الدستور «والمعنى أنه لكل الناس حقوقا متساوية بما أنهم متساوون بالولادة، وهو ما يتضمنه الإعلان عن حقوق الإنسان من خلال الثورة الفرنسية»[١].

(*) «الدستور هو شيء سابق لحومة ما، والحكومة ما هي إلا مخلوق من صنع دستور» أوردتها حنا أرندت في ص ٢٠٦، من المصدر نفسه.

(**) هذا ما تم تحقيقه في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٧٨٠ حيث تمت إقامة دستور مستقل عن الحكومة من قبل الشعب، وهو ما يقوله مورغان في «ميلاد الجمهورية».

(١) في الثورة، ص ٢١٣.

ب- تجربة الحرية وسؤال السلطات السياسية:

لقد كان تأثير مونتيسكيو على الثورة الأمريكية ينافس قدر تأثير روسو على الثورة الفرنسية، على مستوى تأسيس تكوين الحريات السياسية، من حيث إن مفهوم التأسيس (Constitution) لا يعني القوة بل كون صرح الحرية ينبغي أن يقوم على تأسيس القوة والتوزيع الصحيح لها، من حيث إنها تحيل على الـ القدرة لا على تسويف الأمور، حتى يتم التمكن من الجمع بين القوة والحرية،[1]، بحيث تم التأكيد من قبل المؤسسين على أنّ الحرية والقوة بإمكانهما تأكيد تجربة الاستعمار المرتبطة بهما معا وفي الوقت نفسه وبنفس المعنى في الكثير من الأحيان، ذلك أن اللّفظ الفرنسي Pouvoir يتضمنهما معا، إذ يعني: الحرية بما هي نوع من ممارسة الإرادة في فعل أو عدم فعل شيء ما، وفي الوقت نفسه: إمكانية فعل شيء ما. هذا ما يكرّس إمكانية القول، ولكن أيضا ضرورة الانطلاق من استقلالية السلطات بعضها عن بعض، والتي هي أصلا مسألة لم يكن مونتيسكيو أوّل من اكتشفها وإنما أرسطو أو على الأقل بوليبوس[*] مثلما تقول حنا أرندت، ولكن في صورة النقاشات التقليدية عن الأشكال المختلطة للحكومة بصورة ضمنية، بحيث تم إدراك قيمة نظام الرّقابة على السلطات، وهو المبدأ الذي يقول: «السلطة توقف السلطة» لأن عدم الفصل بين سلطة وأخرى لا يعني إلغاء الوضع القانوني وإنما إلغاء للحرية، وهو ما يذهب إليه أيضا جيفرسون الذي يقول :"إن الحكومة التي كافحنا من أجلها...يجب أن تقام ليس فقط على مبادئ حرة [...] بل أن تكون سلطات الحكومة فيها منقسمة ومتوازنة بين مقاطعات حاكمية متعددة بحيث لا يمكن لأحد تجاوز حدودها القانونية من دون أن يكون قد جرى فعليا كبحه ومراقبته من الآخرين»[2]، وهذا من أجل تفادي الوقوع في الممارسة العنيفة لاحتكار سلطة الآخرين أي تحويل سلطة الحاكم إلى سلطة مضاعفة وعليه فإنّ مغامرة مواجهة السّلطة بالقانون لن تكلّل بالنجاح، مصيرها الفشل الذّريع، وعليه فإنه لابد من مواجهة كل سلطة بسلطة

---

(١) في الثورة، ص ٢١٣.

(*) يبدو أن مونتيسكيو ليس هو أول من كشف مسألة فصل السلطات عن بعضها البعض، إذ لم يكن على علم بأن أرسطو أو بوليبوس هو من اكتشفها، واكتفى بالاسترشاد بما اعتقد أنه الهيكل الفذ للدستور الإنجليزي. / في الثورة، ص ٢١٥.

(٢) أوردتها حنا أرندت، في الثورة، هامش ١٩، ص ٢١٦.

أخرى، مع العلم بأن كلّ كبح للسلطة بالقانون هو إضعاف للقانون نفسه، وعليه فإنّ جعل كل سلطة في مواجهة سلطة أخرى أحسن ما يمكن فعله، بحيث لا يمكن لأية واحدة أن تتوسع على حساب غيرها، وهو ما يعني إقامة لنظام السّلطات التي لا تدمّر إحداها الأخرى، وهو ما كان يفهمه جون آدامز من خلال جملة التّعارضات بين السلطة والقوة والعقل والعاطفة حتى يتم من خلالها توليد المزيد منها في كل مرة، وهو ما ينطبق على الدولة الكونفيديرالية المكوّنة من عدة ولايات لكل واحدة منها سلطتها الخاصة بها، إذ يمكن أن تتدخل السلطة العامة (الحكومة العامة) لأجل الحفاظ على مبدأ الحفاظ على الذّات حتى يتسنى لها إعادتها إلى نطاق سلطتها الصحيح، وبناء على هذا الأساس الذي تقدم به مونتيسكيو لم يكن للسلطة أن تقيد بل كان مجال انفتاحها أوسع فأوسع، هو «وليد الثورة بمعنى الكلمة. لقد وحّد الدّستور الأمريكي، في النهاية، سلطة الثورة، وبما أن هدف الثورة هو الحرية، فقد صار يعرف بما سماه براكتون 'تأسيس الحرية'»[1].

ج. الحرية من التأسيس إلى الاسترداد:

إن الهدف الأول للثورة هو استعادة قيمة الحرية وفقا للتصور الذي كان في السّابق، سواء كان نظاما أو فكرة، فالأمر مرتبط بعملية «استرداد ما قد كان» بالدرجة الأولى ومن ثمة فإنّ الحديث عن الحرية هو أمر داخل في إطار الاستعادة فقط لا أمر يكون هدفا مسبقا في حد ذاته قبل بدء الثورة، وكأن الحاجيات اليومية أكثر من الحرية نفسها «بما أن القصد الأصلي لم يكن تأسيس الحرية بل استعادة الحقوق والحريات لحكومة مقيدة» وهو ما يحيل إلى أن الحديث عن الحرية إنما يتولد فقط من السياق الذي تفرضه الثورة، الأمر الذي يعني أن الحرية المفقودة هي الأساس في الثورة كلها، بل بها تتحدد «فما من شيء يبدو أكثر صدقية من أن يجري تفسير المطلق الجديد، أي الثورة بالملكية المطلقة التي سبقتها، وأن يستنتج من ذلك أنه كلما كان الحاكم أكثر تمتعا بسلطته المطلقة تكون الثورة التي حلت محله أكثر من ذلك»[2]، إذ إن وضع رجال الثورة الفرنسية للشعب على كرسي الملك (بالعقلية المطلقة

(١) في الثورة، ص ٢٢١.
(٢) في الثورة، ص ٢٢٣.

في العهد الروماني القديم) إنما كانوا يقصدون منه أن يكون هو السلطة المطلقة للحكم والحريات العامة أي مصدر القوانين كافّة، وهذا على الرّغم من الأهمية السياسية التي يمثلها الدستور بما هو الوثيقة الرّسمية المكتوبة التي تعبر عن إرادة الشعب، إلا أنه لا يمكن أبدا أن يعوّض إرادة الشعب التي هي منبع السلطة وليس الدستور، فإرادة الشّعب هي القدرة الإنسانية في التّعبير عن الحرية «... ولكن هذا الدستور، مع ذلك، ليس أبدا حالا ذاتية من حالات العقل، كالإرادة»[1]، لأن الدستور إنما يبقى ملزما للكيان السياسي الذي أنجبه "فإن الشعب يجب أن يحتفظ بالسلطة «ليقوم [...] بأن يعدل أو يبطل الشكل والجوهر معا لأي شكل سابق للحكومة، وأن يتبنى شكلا جديدا مكانه»[2] هذا حتى تكون الحرية المدنية متواجدة في الشعب لا في سلطة القوانين.

تثبت الشواهد التاريخية بأن كل الثورات الأوروبية الكبرى: الحرب الأهلية الإنجليزية في القرن ١٨، والثورة الفرنسية في القرن ١٩ والثورة البلشفية (١٧ أكتوبر) في القرن العشرين، قد استتبعت نوعا من الديكتاتورية المتميزة بالطغيان وقمع الحريات التي تعود إلى ممارسات الملكية المطلقة بحيث كانت كل المحاولات الثورية عليها فاشلة إزاءها. لقد كان هذا التعبير نوعا من الممارسة السياسية الجديدة على أوروبا «أي وجود حاكم مطلق ذي سيادة تعتبر إرادته هي المصدر للسلطة والقانون معا» بحيث ساهمت في ظهور العلمنة (انعتاق السلطة العلمانية من سلطان الكنيسة)، ولكن رغم ذلك فإنه لا يمكن أن يحل الحاكم المطلق (العلماني) محل الكنيسة (الدين) عموما لأنه سيملؤ الدنيا طغيانا وفسادا، أي أن اغتصاب السلطة من البابا ليست عملية مشروعة «فالعلمنة، أي انعتاق الميدان العلماني من وصاية الكنيسة، قد طرحت، بشكل لا مناص منه، مشكلة معينة هي كيفية إيجاد وتكوين سلطة جديدة، ومن دون ذلك لا يكتسب الميدان العلماني عزة خاصة به، كما يخسر حتى الأهمية الثانوية التي كانت له في ظل رعاية الكنيسة»[3].

---

(١) في الثورة، ص ٢٢٥.

(٢) Benjamin Hitchborn, Principles and acts of the revolution in America, P27، أوردته حنا أرندت في كتاب «في الثورة»، ص ٢٢٦.

(٣) في الثورة، ص ٢٢٩.

إن المشكلة التي وقع فيها الحكم المطلق العلماني أو التأسيس الجديد للسلطة هو أنه أصبح يدّعي لنفسه امتلاك سلطة من خارج هذا العالم، سلطة فو-عالمية، إذ أصبحت «الكلمة جنسا بشريا» من حيث هناك إمكانية لجمع المتناقض: الأمر المطلق مع الزمن التاريخي بوصفه واقع دنيوي، يحتاج على الدوام لمباركة الرؤية الدينية/الكنيسة، أي وبالتحديد فإن المشكلة تقوم في مصدر القانون والسلطة على حد السواء والتي تكمن أصلا في الرؤية الدينية المطلقة التي لابد من التخلص منها ولكن الرؤية العلمانية ونظرا لقصورها لم تتمكن من ذلك رغم قيمتها الكبرى في الحياة السياسية.

يمثل غياب السلطة الدينية أو استغلالها لصالح مؤسسات الدولة نوعا آخر من الديكتاتورية التي تذهب معها الحريات الأساسية بحيث يظهر أمير جديد يكون بمثابة أصل الشرعية ومنبع العدالة وهو لا يخضع للقوانين الموضوعية الأمر الذي يوافق كلام بلاكستون: «إن سلطة استبدادية مطلقة يجب أن توجد في الحكومات كلها» وهذا لأنها لا تمت بصلة إلى ما هو أعلى منها: المطلق الديني أو الكنسي، بل في ذلك دلالة على التجاوز المفرط من قبل الحاكم أنذاك للنظام المقدس ونظام القانون الطبيعي، وهو ما يتماثل مع فضح الثورات لكل أنواع العرف والأفكار الضاربة في القدم بوصفها شفيعا ونوعا من السلطة التي من الممكن فرضها على الحاكم. لقد انهزمت مثل هذه الأفكار وسلطاتها بفضل الثورة أي اندثرت كل السوابق بوصفها أحكاما مسبقة سياسية متعلقة بالسلطة، ولم تعد لها قيمة «القانون الأعلى»، إلا أن هذه الثورات قد خلقت نوعا من الانشطار حول قيمتها: راديكاليين ومحافظين، إذ تسرّع الراديكاليون في تبني الثورة من دون استيعابها وفهم مشاكلها، بينما بقي المحافظون في جمودهم وخوفهم من المستقبل برفضهم التخلي عن أصنام الماضي، ولأجل التخلص من هذا الانشقاق فقد تقدم سياس (Sieyès) بحل ذكي يتمثل في أنه لابد من الانطلاق من الحالة الطبيعية (وهي رؤية فلسفية للتاريخ السياسي) أي من كون الأمة مكونة من أفراد لا مواطنين حتى تجمع بينهم المصلحة قبل كل شيء في صورة الإجماع، وبالتالي لن تكون حتى الإرادة نفسها كافية لجمع هؤلاء الأفراد (وليس المواطنين) ولكن المصلحة هي التي ستكفي لذلك من حيث إنها تقوم على جمع مختلف طبقات المجتمع «...يقوم من خلالها لا المواطن، بل الفرد 'بالتحالف مع آخرين' [...]

كشفا عن العالم أو بالأحرى عن أجزاء منه وفيها يكون لمجموعات معينة، أو لطبقات معينة مصلحة مشتركة»[١]، وفي هذا نوع من إرساء الديمقراطية المؤسسة على الأفراد في حالتهم الطبيعية بحكم الطبيعة نفسها أي حكم الأغلبية، (هذا موقف سياسي)، إلا أن أرندت ترى في هذا الحل نوعا من سيطرة القرار بدلا من سواد الحكم نفسه، وبالتالي حتى قرار الأغلبية قد تكون له مطباته ومن بينها أن تقوم الأغلبية وبعد تنفيذ القرار بتصفيات سياسية أو جسدية للمعارضين ومن ثمة يتم الانتقال من القرار إلى حكم الأغلبية عن طريق هذه التصفيات اللامشروعة، ومن ثمة يتم التحول إلى طغيان الأغلبية بدلا من قرارها وهو ما حاول ه جيفرسون التنبيه منه في قوله: «حينما يكون مئة وثلاثة وسبعون طاغية وكأنهم في طغيانهم كطاغية واحد»[٢].

د. الحرية، واقعية المفهوم:

تتناول حنا أرندت فكرة الحرية في هذا المقام لا من حيث هي تصور ميتافيزيقي وإنما من خلال مجموعة من المفاهيم والوقائع التي تشهد عليها بإمكانات التحقق والتحول إلى حدث إنساني عبر مختلف العصور والثورات الإنسانية انتقالا من حالات الطبيعة إلى حالات التاريخ، وهي في الأساس مجموعة المعطيات الاجتماعية والسياسية والأنثروبولوجية وحتى الدينية ممثلة في المرجعية اليهودية التي تعمل على التنظير لها انطلاقا من ميثاق النبي إسرائيل ومعاهدته مع الله، وكأنّها تميّز بين نوعين من الدّولة، على غرار القديس أوغسطين، دنيوية وأخرى سماوية، زيادة على أنها تسعى للكشف عن الأصول الأولى لنظرية العقد الاجتماعي انطلاقا من رؤاها الأصلية وفلاسفتها الأوائل: روسو وهوبز، القائمة على سياسات الوعود والعهود واحتمالات استمرارياتها خصوصا في الحياة السياسية من قبل مختلف الحكومات، باحثة عن إمكانات التأسيس الممكنة للحرية من خلال نماذج الثورات التي تناولتها في تحليلاتها وهي الثورة الفرنسية والأمريكية، فالتأسيس مرتبط أساسا بقضايا المستقبل لا الحاضر بالنظر إلى كون القوة الإنسانية في محرك الحياة الدنيوية، وتحديدا ميدان السياسة الذي هو المجال الخصب لمثل هذه العهود والرؤى المستقبلية.

---

(١) Sieyès. Qu'est-ce que le tiers-état? عن حنا أرندت، في الثورة، ص ٢٣٤

(٢) نفسه، ص ٢٣٦.

لقد كان التصور القائم لدى رجال الثورة الفرنسية هو أن السلطة والقانون ينبعان من المصدر نفسه، وهو الخطأ الذي تم الوقوع فيه (من الناحية النظرية)، في مقابل النقطة الإيجابية بالنسبة للثورة الأمريكية فيتمثل في أن أهالي المستعمرات منذ الوهلة الأولى قد كانوا منظمين في صورة هيئات تحكم نفسها ذاتيا (وفقا لنظام أشبه ما يكون بالجمهوري) وهو ما سمح لهم بالتغلب على الحالة الطبيعية التي كان من الممكن الوقوع فيها بعد إعلان الثورة والصدام مع الإنجليز[١]، الأمر الذي يحيل إلى أن مسألة الوعي بالحرية السياسية والممارسة السياسية قد كانت متوفرة في أمريكا بصورة أكثر نضجا مقارنة مع فرنسا والدليل على ذلك هو مسألة الوقوع في العودة إلى أحضان الطبيعة بالنظر إلى الفرنسيين.

إن أكبر دليل على التوسيع في ممارسة الحريات العامة والسياسية بالخصوص هو ذلك النظام نادر النظير الذي كان متبعا آنذاك فـ «المندوبين للمؤتمرات الإقليمية أو للمؤتمرات الشعبية التي كتبت الدساتير لحكومات الولايات كانوا قد استمدوا سلطتهم من عدد من الكيانات التابعة المخولة بشكل أصولي كالمناطق والمحافظات والمدن»[٢]، بحيث إنّ اتباع هذه التنظيمات واحترام سلطتها يعني المحافظة على سلطتها من دون الاستهتار بها، في الوقت الذي، بالنسبة للفرنسيين، تم فيه كبح سلطات الولايات وعدم تأسيس السلطة الفيديرالية، الأمر الذي يعني بأنهم قد ضيعوا من أيديهم السلطة المؤسسة (Le pouvoir constituant) الخاصة بهم وبحرياتهم، وهو ما دعا إلى الاعتماد على النظام الفيديرالي بالنسبة للثورة الأمريكية لأجل تفادي الوقوع في الدورة المفرغة: سلطة مؤسِّسة وسلطة مؤسَّسة[٣].

إنّ ممارسة الجمهور لسلطته لأكبر دليل على أن هناك وعيا كبيرا بقيمة الحريات الممارسة من قبل المجتمعات الأمريكية بحيث إنها كانت قد أثبتت استيعابها لدرس السياسة المحلية والدولية، إلى جانب قدرتها على استيعاب درس السياسة الرومانية القديمة، فأولا تم إعلان الاستقلال ومن ثمة تبعه صنع دساتير المستعمرات الثلاثة عشر، بحيث تم الكشف عن مدى التلازم بين مفهومي السلطة والقوة، مبرهنين على أن ما كان ينقص العالم القديم هو الدوائر

(١) في الثورة، ص ٢٣٧.
(٢) في الثورة، ص ٢٣٧.
(٣) في الثورة، ص ٢٣٨.

الانتخابية للبلدان والمستعمرات. إنه الدّليل على تأسيس مذهب سيادة الشعب التي تنطلق أصلا من أصغر الدوائر لتهيمن على الدّولة، أي أن التحت هو الذي أصبح سائدا، وهذا باستلهام العقلية العملية في التعامل الروماني الذي يرى بأن مركز القوة يكمن في الشعب مثبتين قيمة الجمهور المنظم الذي يمارس سلطته وفق القوانين لا فوقها أو وراءها، ومن هنا فقد أثبتت العقلية الأمريكية بأنه لابد من ضرورة الفصل ما بين القانون والقوة في المعاملة السياسية.

إنّ مبدأ القوة هذا ما كان له استظهار قيمته إلا بناء على الثورة الأمريكية، إنّها «أمر طبيعي لأنها كانت متجسدة في مؤسسات الحكم الذاتي كلها في أرجاء البلاد كافة»[1]، وذلك على أساس لم شمل بعضهم البعض، بناء على أن المحرك الرئيس لهم هو الخوف (معطى طبيعي) مصحوبا بثقتهم في بعضهم البعض وبهذا فقد تمكنوا من تأسيس «كيان سياسي مدني» أساسه «الوعد أمام الله وحضور أحدهم مع الآخر» ومن هنا فإنه أمكن تأسيس النظام والحكومة بناء على المواثيق لا على الملك» وبهذا أصبح «الدستور المدني لهذه الولاية تحت سلطة شعبها وحدها، مستقلة عن أي ملك أو أمير كان»[2][*]. إنه المنطلق الرئيس الذي يبين قيمة المواثيق في استقلالية تامة عن الملك أو الأمير، لقد تم تحرير قوة المواثيق وسلطة الدساتير بناء على الثورة نفسها، إذ اكتسب الشعب مع هذه التجربة خبرة في التعامل مع المواقف التي تبرهن على حريته، بحيث أثبت قدرته على العيش في فضاءات «الكيانات النسياسية»، بعد فترة أكثر من مئة وخمسين عاما قضاها تحت سيطرة ملكية لحكومة إنجلترا، تم الارتقاء بها إلى مستوى «المجتمعات السياسية»، وهو ما يسمح بكل وضوح لأفراد المجتمع بممارسة حقوقه.

تعتبر الفكرة الرائدة للثورة الأمريكية، وبالأخص التي تقدم بها ماديسون، التي تقوم على «الكونفيديرالية»، أي بمعنى «التجميع» أو «التجمع المشترك» (مستلهما تجربة نيو إنجلاند) التي ترجع في الأصل إلى ملاحظة هامشية تقدم بها مونتيسكيو، تختص بأن

---

(١) في الثورة، ص ٢٣٩.

(٢) في الثورة، ص ٢٤١.

(*) يتعلق الأمر هاهنا تحديدا بولاية كونكتيكت التي تمت فيها صياغة الأوامر الأساسية ومواثيق المقاطعات الزراعية حتى قبل مجيء الملك الذي لم يفعل سوى توحيد المستوطنات الجديدة في هذه الولاية، ومباركتها، عام ١٦٦٢.

«الشكل الجمهوري للحكومة» مناسب أكثر للأقاليم الواسعة في حالة ما إذا قام على المبدأ الفيديرالي وهو ما أثبتته تجربة نيو إنجلاند على الرّغم من قصر عمرها، لأنّها في الأصل ستقوم على فكرة «العقد الاجتماعي» بالنظر إلى قبول رهط من الناس الذين يتمتعون بكل حرياتهم الشخصية والحقوقية بإنشاء هذا التجمع المقصود، الأمر الذي يتفق مع ما يقوله جون لوك «إنّ ذاك الذي يبدأ أي مجتمع سياسي ويكوّنه فعليا ما هو إلا قبول أي عدد من الرّجال الأحرار القادرين على تكوين أغلبية لكي تتخذ وتشترك في مجتمع كهذا ثم يدعو هذا الفعل بأنه «البداية لأية حكومة قانونية في العالم» وهو في الأصل إحالة على العقد الاجتماعي» القائم على مبدأ الاتفاق المنعقد بين سلطة الشعب وسلطة الحاكم على أساس أن هذا النوع من «العقد الاجتماعي» إنما هو قائم بين مجموعة بين الأفراد لا بين حاكم ومحكومين، بحيث ينتهي الأمر فيه إلى إنجاز نوع من «المجتمع» بالمعنى الروماني القديم لكلمة Societas التي تعني الحلف، الذي يتأسس على مجموعة من العلاقات المستندة إلى «وعود حرة ومخلصة»، مصحوبا بنوع من الحضور الإلهي أي «بحضور واعد آخر» (من الوعد)، وهذا في حقيقة الأمر إنما يشكل قوة الوعد التي تنبني عليها الجمهورية وسر استقرار القوة في الشعب، وهو ما يقوم على رؤية ثيولوجية: فـ «الله هو كلّي الوجود والمبدأ الوطني وبموجبه يجب أن يكون هناك ممثل واحد للأمة بأسرها، وأن تفهم الحكومة على أنها تحوي إرادة أبناء الأمة جميعا»[١]، بحيث تعود أصول هذا التصوّر إلى استناد البيوريتانيين على العهد القديم من خلال اكتشاف ميثاق النبي إسرائيل الذي أصبح لاحقا أداة لتفسير العلاقات المنعقدة بين الإنسان والله.

هذا التفسير حتى وإن كان لاهوتيا إلا أنّه يحيل إلى مسألة الحكومة الأرضية التي تتشكل من شعب وحاكم، على غرار الحكومة المقدسة التي يصطف فيها المؤمنون في الكنسية، وهو ما يحيل إلى أن «الكيان السياسي المدني» إنما هو مجرد استلهام من الرؤية الدينية، أساسه الوعد والالتزام[٢]. ينشأ هذا التأسيس من الثقة المتبادلة بين

(١) في الثورة، ص ٢٤٨.

(٢) هذا بطبيعة الحال على المستوى النظري لا العملي، أي مستوى التأمل السياسي الذي يبحث في الجذور الأولى للعلاقات العامة السياسية ومنابعها الأولى التي تم استلهامها منها. أنظر في هذا الصدد «في الثورة»، ص ص ٢٤٨-٢٤٩.

الثالوت: الحكومة، المحكومين والله على أساس أن التأكيد إنما يستمدّ من كل طرف للآخر «فما من أحد منا سيغامر من دون توكيد الآخرين»، إنها فكرة الميثاق وتأسيسه، وهذا لا يقوم على عملية تطبيق نظرية ما كالعقد الاجتماعي أو غيرها، وإنما يتأسس على «الحقائق الأولية القليلة التي تقوم عليها هذه النظرية»[١]، التي تعود في أصلها إلى الطبيعة البشرية ممثلا في طبع الطيبة والخير اللذين جبل عليهما الإنسان، وهو ما يوصل إلى حالة الخلاص، وفي هذا دلالة على وقوع الثورة الأمريكية تحت سيطرة الأفكار الروسوية (جان جاك روسو).

انطلاقا من هذا فإن القوة الإنسانية لن تتأتى إلا من خلال التجمع المرتبط بحسن النية لأجل تشكيل التجمع البشري الذي يعمل على تكريس الحرية من خلاله (من خلال التجمع) «...فهم يكونون أصلا في عملية تأسيس وتكوين هيكل دنيوي مستقر لاحتواء قوة الفعل المتجمعة فيه»[٢]، فالترابط، والتجمع والتعاهد، هي تجليات الفعل الحر الإنساني الذي يثبت ذاته في الممارسة الثورية وفق النوايا الحسنة، وهو ما يسمح ببناء العالم وفقا لرؤية جماعية موحدة، قائمة على قطع العهود والحفاظ عليها، لأجل ضمان حياة مستقبلية، ذلك أنه لا وجود لأية حرية ولأي فعل حرّ خارج نطاق الفعل الإنساني: الوعد والوفاء بالوعد، والمشاركة في الحياة الدنيوية المشتركة، وعلى هذا فإن أرندت ترى بأن الحرية إنما تقوم أصلا على القوة القائمة على العهد والميثاق. هذا الأخير هو الصورة والصيغة التي تعبر عن حرية قوم ما وعن مدى فهمهم لها[*].

---

(١) في الثورة، ص ٢٥١.

(٢) في الثورة، ص ٢٥٣.

(*) إن الفكرة المقصودة هاهنا هي فكرة الثورة التي أقامتها المستعمرات الإنجليزية على بريطانيا وتغلبت فيها عليها، وبالتالي أمكنها أن تجسد مدى قوتها من خلال تعبيرها عن حريتها انطلاقا من توثيق الميثاق الذي تم الاتفاق حوله وكان تعبيرا عن فهمهم للحرية والسعي إليها، تلك المواثيق التي تمتد إلى مائة وخمسين عاما من الزمان تتأسس على وعي بالتنظيمات والتقسيمات التي تعكس مدى درجة الحرية التي وصلوا إليها وهو ما يتجلي في العبارات التالية: «... مائة وخمسون عاما من صنع المواثيق، وقد نشأوا من قطر منظم الروابط في كلّ أجزائه، بما فيه من أقاليم وولايات ومدن وبلدات وقرى ومناطق، واتجهوا نحو كيانات صحيحة التكوين، وكل كيان هو دولة بذاته (كومنويلث) ذات ممثلين 'منتخبين بواسطة القبول من أصدقاء وجيران محبين': أنظر «في الثورة»، ص ٢٥٤.

في هذه الرؤية الواقعية لتأسيس الحرية إحالة على أنه مادام تزايد العهود والمواثيق وبالتالي التنظيمات والتقسيمات يتطور ويتعمق إلا وزادت مسألة الشعور بالحرية والتعبير عنها، فمسألة الحرية هي مسألة مقدسة تنشأ «حين ينذرون [الناس] حياتهم وأموالهم وشرفهم المقدس أحدهم إلى الآخر بشكل متبادل»[1].

لقد قام تصور الحرية مع الثورة الأمريكية انطلاقا من فلسفة عصر التنوير وتصورها للحياة الإنسانية، على غرار الفرنسيين والإنجليز، وهو ما سمح لجفرسون بالحديث عن قدرة الناس التي هي منبع سلطة الحكومة العادلة والتي عززتها تلك المواثيق والعهود والدساتير التي كان مؤسسوها أول من احترمها[2].

يمكن أخيرا القول بأن الثورة الأمريكية إنّما عرفت تجربة الحرية انطلاقا من تجربتها الخالصة وليس بناء على النظريات الخالصة والعلم التنظيري، وهو ما يدعو إلى القول بأن تجربة الحرية إنما هي تجربة خصوصية لها مقوماتها المحلية والعالمية أيضا، كما أنها تقوم على المزج والإفادة بين الأفكار القديمة والمندمجة بالحديثة منها. كل هذا لأجل التأكيد على القول بأن «السلطة تكمن في يد الشعب» (المقولة الرّومانية القديمة)، شريطة ربط هذه السلطة بمجلس الشيوخ ليخلق لنا في نهاية المطاف: قوة وسلطة في الآن معا.

---

(١) في الثورة، ص ٢٥٥.

(٢) أنظر: في الثورة، ص ٢٥٧.

مفهوم الثورة بين الفلسفة والعلم؛

مقاربة تنظيمية

د. ناصر صلاح الدين شبكة[*]

الملخص

يمكن تعريف الثورة وفق المقاربة التنظيمية كحالة وعي جمعي تراكمي للمنظومة السياسية، أو الاجتماعية، أو الدينية أو العلمية. فهي إذًا حالة طبيعية من حالات أي نظام بإطلاق. إن محاولات تحليل الثورات وإسقاطها في نماذج تمثلية كمية تضرب بجذورها في تاريخ الفكر المعرفي الإنساني وحتي قبل أرسطو بقرون. فهي لم تمثل فقط واقعًا معاشًا لرواد تلك المحاولات ولكنها نقاط تحول جوهرية في مسار التاريخ الإنساني.

إن الهدف الرئيسي من خلال هذه الورقة البحثية لا يتمثل فقط في الإجابة على التساؤل حول ما إذا كان بالإمكان إقامة ما يعرف بعلم الثورات أو إيجاد أساس أكاديمي لما يمكن تسميته بالنظرية العامة للثورات بقدر ما يتمثل في إيجاد منظور مشترك وموضوعي common and subjective perspective بين الجانب النوعي لما دُرج اصطلاحًا على وصفه بالثورة متمثلًا في فلسفة الثورات وبين تلك المحاولات التكميمية لتلك الظاهرة والتي تهدف إلى إقامة علم لها، وذلك من خلال إسقاط المقاربة التنظيمية systematic approach على العديد من نماذج الثورات على اختلاف أنواعها.

فالثورة كظاهرة إنسانية تتسم بالتعقيد الشديد الشئ الذي لا يمكن معه استيفاء المنظور الشامل لها إلا من خلال مدخل الأنظمة. كذلك تبرز إشكالية تصنيف الثورات

(*) قسم الفلسفة - جامعة النيلين - السودان.

وفق المقاربة التنظيمية بوصفها ظاهرة اجتماعية إلى علم نظري يتبع منهاجًا معينًا أم إلى علم تطبيقي يخضع لأسس تجريبية مستقاة من واقع التاريخ الإنساني بالإضافة إلى الخبرة الحية المعاشة والمستمدة من معاصرة أحداثها. فمكونات الثورة من؛ أسباب مؤدية إلى اختمار الاستعداد النفسي، ووعي جمعي يشكّل طبيعتها وملامح نظامها، وإرادة تغيير متمثلة في اللجوء إلى الأنماط الغير تقليدية لإنجاحها، ثم تغيير طبيعة أدوار ووظائف جميع عناصر النظام القديم وتأقلمها مع النظام الجديد (الثوري)؛ تخضع لعدة عوامل معقدة يأتي الاقتصاد (السياسة/ المال) في مقدمتها كعامل ثابت، والأرث البدائي للتجمعات الإنسانية متمثلًا في الملكية (النبالة/الإرستقراطية) كعامل تاريخي، وقوة الدين أو الاعتقاد كعامل متغير. أما بالنسبة للمجتمعات العربية فإن الإشكالية الحقيقية تكمن في محاولة إسقاط أو تناول مجتمعات العالم العربي اليوم كنظام طبيعي natural system، فهي وإن بدت ظاهريًا كنظام طبيعي في حالة من اتزان الإنتروبي entropic equilibrium إلا أنها في الواقع ليست إلا نظامًا اصطناعيًا تم تشكيله في صورة نظام طبيعي باستخدام وسائل وأدوات الأدلجة من دين أو قمع وإرهاب أو اقتصاد متمثلًا في إفقار الشعوب ثم ترغيبها في الثروة مستغلين حاجتهم وضعفهم، أما السبب الرئيسي في تلك الإشكالية فيكمن فيما يمكن تسميته بعقلية القطيع المسيطرة على الفكر الشائع للإنسان العربي وهي التي تفرض عليه قيدًا افتراضيا (وهميًا) بحتمية وجود الراعي الواحد (القائد)، وبالتالي فإن مركز المجتمعات العربية كنظام دائمًا ما يعود إلى شخص واحد فقط وإن اختلفت المسميات السياسية من؛ الحزب الحاكم، أو الجمهورية، أو غيرها من وسائل التضليل الاصطلاحي. وهذا بدوره يعد خللًا جوهريًا في بنية أي نظام وبالأخص الأنظمة التي يفترض بها ان تكون طبيعية كما هو حال المجتمعات الإنسانية الشئ الذي أعاق عملية التطور الطبيعي الداخلية للمجتمعات كأنظمة طبيعية، ولا يخفى على أحد أن تطور المجتمعات العربية وإن بدا طبيعيًا ألا إنه تطور مضلل يصطبغ بالصبغة المادية وغالبًا ما جاء من خارج منظومة مجتمعات العالم العربي خصوصًا بعد الانفتاح الثقافي والفكري التي مهدت له وسائل الاتصال الحديثة.

المقدمة

إن المتأمل للتاريخ الإنساني وبالإخص تاريخ الثورات يجد فيه كمًا هائلًا وزخما نوعيًا لتجذرها في التاريخ الإنساني، إذ لا يكاد يخلو كل نصف قرن تقريبًا من أكثر من عدة ثورات على الأقل في أماكن متفرقة هذا بالطبع إن لم يكن أكثر من ذلك، وللدرجة التي قد تدفع فئة ليست بالقليلة من المؤرخين إلى التقرير بأن التاريخ والثورة ما هما إلا صنوان شأن الثورة في ذلك شأن الحرب. فعلى تنوع واختلاف الحضارات والثقافات والأعراق وحتى الديانات نجد أنه دائمًا ما يكون هنالك أسبابًا ومقومات لثورة ما ودون أي استثناءات. وعلى اختلاف الظروف المحيطة بكلٍ من هذه الثورات على امتداداتها الزمانية والمكانية وبالتالي أسباب حدوثها إلا أنه يمكننا التقرير ودون أي مواربة بأن هنالك عاملًا مشتركًا لأسباب حدوث الثورات يمكن اعتباره بمثابة القاعدة والتي لا بد أن يكون لها ما يشذ عنها من نماذج (ثورات) تتناثر هنا وهناك على امتداد حقب التاريخ الإنساني. فبداية يمكننا تعريف الثورة وفق دلالة مفهوم الفكر الإنساني بانها ظاهرة اجتماعية تحدث متى توفرت الظروف الملائمة لحدوثها في أي مكان وزمان، أما طابعها أو مسبباتها فقد تكون سياسية أو اجتماعية وما هما إلا وجهين لعملة واحدة ألا وهي الاقتصاد مع تحفظنا على هذا التقرير حتى تحليله لاحقًا في إطار مناقشتنا لدور العامل الاقتصادي كعامل محوري للثورات أولًا أو بوصفه عاملًا حاسمًا في تقرير مصيرها، كذلك قد يكون الدين هو المسبب الرئيسي لحدوث الثورات كما هو الحال مع العديد من مراحل التحول في مجريات التاريخ الإنساني، قد يكون العلم سببًا في إحداث ثورة من شأنها أن تؤثر على كامل مجريات التاريخ. كذلك يمكننا أيضًا أن نذهب أبعد من ذلك في تعريف الثورة وفق المقاربة التنظيمية بأنها سلوك طبيعي لمكونات أي نظام طبيعي natural system يخضع لأسس وخصائص الأنظمة، وبالتالي فإنه لكي يمكن فصل الثورات عن مطلها التاريخي يتحتم إعادة تعريف الثورة ومصطلحاتها كحالة طبيعية للمنظومات الاجتماعية، وإعادة تعريف مصطلحات الدستور الطبيعي الذي يحكم هذه المنظومات (الاقتصاد)، والشكل السياسي (الديموقراطية) بوصفها أقرب الأشكال السياسية التي يمكن من خلالها ترجمة هذا الدستور.

الدراسات السابقة

إن محاولات إقامة فرع معرفي مستقل يختص بدراسة ظاهرة الثورات هي في الواقع قليلة إن لم تكن تقريبًا معدومة، فتناول الثورات دائمًا من يتم من خلال المظّل التاريخي بوصفها نقطة محورية في عملية تحول الأنظمة الإنسانية على اختلاف أنواعها من سياسية أو اقتصادية أو دينية أو فكرية نحو وجهة مغايرة لما يُفترض أن يكون عليه الحال؛ من ناحية منطقية على الأقل؛ للتسلسل الطبيعي للتطور الإنساني أو المدى المتوقع له، كذلك فإن الخبرة الإنسانية المستقاة من تسلسل أحداث التاريخ على امتداداته لا تلبث أن تكون إلا غير ذي جدوى فيما يتعلق بالتنبؤ بما قد يحمله المستقبل إلا إذا كانت خطوطًا عريضة غالبًا ما تثبت قصورها وعجزها عن الإقرار بحتمية توقعاتها.

عمومًا يمكننا التقرير بأنه بداية من أرسطو ونظريته العامة للثورات؛ بوصفها أولى المحاولات المعرفية في التاريخ المدون لتناول ظاهرة الثورة وحتى الآن فإن حصيلة هذه المعرفة التراكمية المستمدة من وقائع التاريخ المنهاجي المدون لم ترق بعد إلى تشكيل نظرية معرفية قائمة بذاتها يمكن أن تشكل أساسًا لإقامة علم إنساني يبحث في الثورات على غرار علوم حل النزاعات conflict resolution.

مفهوم الثورة

يعتمد تعريف مفهوم الثورة على السياق الذي يستخدم لمصطلح وفقه، ولكننا بداية نرى أن العامل المشترك لمفهوم الثورة هو الرفض للنظام القائم أيًا كانت نوعية هذا النظام سواءً كان سياسيًا، أو اجتماعيًا، أو دينيًا أو علميًا، وفي الغالب الأعم تتعلق عملية الرفض هذه بمظاهر معينة ولكنها بحكم الظروف المحيطة تتحول إلى رفض لكامل النظام وعوامله المتحكمة ليس فقط بوصفها العلة الأساسية التي أدت إلى نشوء هذه الظروف بل ولأنها تعمل على تماسك أجزاء النظام ضد أي تحلل وبالتالي تعمل على رفض أي محاولة لتغيير طبيعة هذا النظام بما لا يتوائم ومصلحة العوامل المتحكمة. وبالتالي فإن محاولات التغيير الأولية التي تسبق الثورة تستخدم الأدوات والأساليب التي يفرضها النظام وتخضع لمعاييره ولكن

عند فشل هذه المحاولات تنشأ الثورة التي غالبًا ما تلجأ لأدواتها وأساليبها الخاصة رافضةً الأساليب العقيمة للتغيير التي فرضها النظام القائم، وهنا فقط يمكن التقرير بحدوث الثورة ليس فقط عند رفض النظام القائم بل عند رفض وسائل وأدوات التغيير التي يعتمدها ذلك النظام بعد ثبوت فشلها المحتوم، ولكن التاريخ يحوي أيضًا نماذج لمحاولات ناجحة للتغيير باستخدام وسائل وأدوات النظام القائم نفسه على قلة هذه الحالات الاستثنائية.

فمفهوم الثورة كمصطلح وفق السياق السياسي؛ وهو الأكثر تغليبًا في الفكر الشائع؛ قد يتضمّن معنى الخروج عن الوضع الراهن وتغييره - سواء إلى وضع أفضل أو أسوأ - باندفاع يحركه عدم الرضا، التطلع إلى الأفضل أو حتى الغضب. وقد كان أرسطو أول من تحدث عن شكلين من الثورات في سياقات سياسية، وهما:

- التغيير الكامل من دستور لآخر.
- التعديل على دستور موجود.

وعلى الرغم من أنه قد يتبدّى أن أرسطو قد حصر أشكال الثورات وربطها بالدستور إلا أن تناوله للأشكال العامة للدساتير ومن ثم العلاقة بين الاقتصاد، والسياسة، والدستور وسائر مفردات مؤلفه «السياسة» إنما قصد في المقام الأول أهمية الدستور بوصفه الشريعة الرئيسية وروح المنظومة الاجتماعية بكافة مكوناتها وعناصرها ومنظوماتها الفرعية المتضمنة فيها من منظومة قانونية، ومنظومة اقتصادية، ومنظومة دينية، ومنظومة ثقافية وعادات وتقاليد وحتى منظومة أخلاقية.

إن أرسطو كان أول من مهد لظهور ما يمكن أن يعرف بعلم الثورات من خلال دراسة النظرية العامة للثورات تماما كما مهد لظهور علم الاقتصاد السياسي (الكريماتستيكا) كذلك نجد أنه أو من أقر بأن السياسة والاقتصاد وجهان لعملة واحدة كما يظهر واضحًا جليًا من خلال مؤلفه (السياسة).

ولكن مع تقدم التاريخ تم إهمال تلك النظرية أو بالأحرى محاولة إدراج ظاهرة الثورة في فرع معرفي متخصص واستمر تناولها ضمن إطار دراسة التاريخ المنهاجي كما هو عليه حال علم التاريخ اليوم. كما قد تعني الثورة في معنى آخر التطور أو التغيير الجذري أو كما هو

متعارف عليه في مجال العلوم مثل الثورة العلمية قديمًا أو ثورة المعلومات والتكنولوجيا حديثًا. ولقد تزامن مفهوم الثورة العلمية مع تاريخ العلوم نفسها في القرن ١٨ حيث أُستخدم لأول مرة سنة ١٧٢٧. إنها حقبة ثورة شاملة تقريبا في الهندسة، ثم انتشرت الكلمة بسرعة للحديث عن فيزياء نيوتن وغدا شائعا في دائرة معارف فلاسفة الأنوار فأصبح لكل علم ثورته. ويندرج أيضًا تحت نفس سياق مفهوم الثورة العلمية مفهوم الثورة الصناعية والذي ظهر في إنجلترا في القرن الثامن عشر عندما تم الانتقال من الآلات المشغلة يدويًا إلى الآلة المشغلة ذاتيًا.

المقاربة التنظيمية وعلم الثورات

تشكل المقاربة التنظيمية أو ما يعرف بمدخل الأنظمة أكثر النماذج الشاملة Holistic عمومية والمستخدمة لتفسير أي ظاهرة أو كينونة بإطلاق وهي بذلك تعد من أهم المقاربات التي تم طرحها لمنهج العلوم والمعرفة الإنسانية. وهي وإن ظهرت منذ نحو ثلاثة قرون ألا أنها نضجت حديثًا أثناء الحرب العالمية الثانية وما بعدها نحو عام ١٩٥٠ م على يد نخبة من العلماء يأتي في مقدمتهم لودفيج فون بيرتيلانفي ورابابورت وآشبي وشكلت نموذجًا ألقى بظلاله على ما سبقه من علوم ومعارف ونظريات. وعلى الرغم من أن التوظيف الأكاديمي لهذا المدخل منذ بداية ظهورة وحتى الآن غالبًا ما انحصر في مجالات معينة مرتبطة بالعلوم الطبيعية أكثر منها في العلوم الإنسانية، إلا أنه يمكن إسقاط هذه المقاربة ليس فقط على جوانب معينة من العلوم الإنسانية بل والفلسفة نفسها بجزئياتها وبذلك يتجاوز حيّز التطبيق الكينونات المادية ليشمل العديد من المفاهيم الميتافيزيقية، وعليه يصبح من السهل التعامل مع أي مفهوم أو ظاهرة أو كينونة مهما بلغت درجة تعقيدها. ونستطيع أن نذهب أبعد من ذلك في تقرير أن المقاربة التنظيمية لا تشكل فقط نموذجًا Model يحصر لا محدودية أي كينونة خصوصًا إذا كانت بالغة التعقيد بصورة يسهل معها تفكيك جزئياتها وتحليلها أو تفسيرها؛ ولكنها يمكن أن تُعد نمطًا أو منظورًا فكريًا paradigm or perspective أو حتى حالة قصدية للوعي الإدراكي Intentional Perceptive Conscious.

فوفق المقاربة التنظيمية يتم اعتبار جميع مكونات المجتمع من أفراد أو شرائح أو طبقات أو حتى تكتلات بمثابة كينونات Entities مشكّلة لبنية النظام (نظام الدولة) ترتبط

فيما بينها بعلاقات اتصال تبادلي interdependent interconnections ويجمع بينها هدف مشترك أو غاية بحيث تتأثر كلًا منها في غيرها وتتأثر بها الشئ الذي يمكن معه أن يؤدي تغير إحدى كينونات أو عناصر النظام إلى إحداث رد فعل تسلسلي عبر جميع مكونات النظام وبالأخص إذا كان هذا العنصر متصلًا بصورة مركزية معينة بغيره كمًا ونوعًا. أيضًا تُصّنف المنظومات الاجتماعية بوصفها نظم ديناميكية على العكس من الأنظمة الإستاتيكية والتي دائمًا ما تكون لها حالة مثلى بحيث تعمل كافة عناصرها المكونة على إعادتها إلى تلك الحالة إذا ما تعرضت للتغيير بفعل أي عامل. أما الأنظمة الديناميكية كما هو حال المجتمعات الإنسانية فهي دائمة التغير ولا توجد لها حالة مثلى و إنما فقط حالة اتزان ولكنه اتزان في حالة الإنتروبي بوصفه يتصل بالحالة الإنسانية، وبالتالي فإن العوامل التي تؤدي إلى تغيير حالة المنظومة الاجتماعية بصفاتها السابقة إنما تدفع بها نحو اتجاه جديد وحالة مختلفة (الحالة الثورية) تعمل كافة عناصرها بموجب ذلك على التكيف (الاتزان) مع الوضع الجديد. فالثورة بوصفها حالة طبيعية من حالات المنظومات الاجتماعية؛ تصبح أسباب قيامها أيضًا بمثابة عوامل طبيعية متواجدة داخل كافة المنظومات الاجتماعية و إن اختلفت كمًا وكيفًا بحسب نوعية المنظومة وزمانها. أما بالنسبة لأسباب قيام الثورات فهي كثيرة ومتعددة بحيث يمكن أن تأخذ علة معينة شكلًا مغايرًا بحسب كل زمان ومكان، ولكن من حيث المضمون يمكننا بداية أن نستعرض ملامح النظرية الأرسطية؛ فوفقًا للنظرية العامة للثورات لأرسطو فإن أهم أسباب الثورات هي:

- الطمع.
- الإهانة.
- الخوف.
- الاحتقار.
- النمو الغير متناسب لبعض الطبقات.
- الكيد.

- الإهمال.
- تخالف الأصول.
- الوضع التخطيطي لتوزيع الأراضي (تقسيم الأقاليم) الذي يمنع من تكوين الوحدة.
- المساواة.

والعلة الأخيرة هذه هي حالة شاذة من علل الثورات خصوصًا في التاريخ الحديث والمعاصر إلا أن هنالك نماذج عليها وإن كانت غير متكررة مثل تحالف الفروند fronde في فرنسا بين طبقة النبلاء والكهنوت في عهد لويس الرابع عشر ضد الدولة وحزب البلاط، وكذلك هناك ما يشابهه في المانيا ابان حرب الثلاثين عامًا. وبما أن الثورة كحالة تسبقها حالة الاستعداد نفسي (الاختمار) فمن الخلل بمكان أن ترد أسباب أي ثورة شعبية إلى علة معينة من العلل السابقة أو ما سواها، فقد تكون علة معينة هي التي أشعلت الثورة ولكن إن لم تسبقها حصيلة تراكمية تمهد لقيام تلك الثورة أصبحت ثورة محدودة النطاق. فالإهمال مثلًا (التهميش) لا يطال سوى شريحة محدودة من الشعب وكذلك الاحتقار أو الكيد، ولكن من خلال الحصيلة التراكمية والجمعية لهذه العلل نجد أن الرغبة في الثورة أصبحت عند شريحة ليست بالقليلة وهكذا حتى يأتي حادثة توّحد مختلف شرائح المنظومة الاجتماعية في منظومة تهدف إلى إسقاط النظام القائم ألا وهي المنظومة الثورية. أي أنه وطبقًا للمقاربة التنظيمية بالإضافة إلى علل الثورات نجد أن الدولة كمجموعة من الكينونات المتصلة والمتبادلة التأثير يؤدي أي تغير غير طبيعي أو متوازن لأي حالة عنصر أو مجموعة عناصر (كتل) متمثلًا في الثروة أو السلطة إلى إحداث نوع من الخلل في بنية المنظومة يتناسب ومقدار هذا التغير. وأغلب هذه العلل دائمًا ما تكون موجودة في أي منظومة اجتماعية بشكل أو بآخر وعلى امتداد التاريخ ولكن ما يؤدي بها إلى أن تصبح سببًا ظاهريًا في قيام ثورة هو في الواقع الحالة العامة للمنظومة قبل أن تكون حادثة بعينها هي ما أشعلت فتيل الثورة، والحالة العامة للمنظومة هي تجسيد حالة عدم الاتزان (الإنتروبي) التي يعيشها لفترة طويلة وتؤدي إلى تراكم حالة الاستعداد النفسي للثورة مدفوعة بإحدى العلل السابقة أو بمجموعة منها. أما حالة الاتزان التام في المنظومات الاجتماعية فهي شيء

نادر الحدوث إن لم يكن مستحيلًا فهي دائمًا ما تعيش في حالة من حالات عدم الاتزان ولكن هذه بدورها تختلف في الدرجة والطبيعة، إذ يمكن أن تصبح منظومة ما في حالة من حالات اتزان الإنتروبي، وعليه يتوجب دائمًا على من يمسك بزمام الامور في المنظومات الغير ديموقراطية أن يراجع باستمرار درجة اتزان الإنتروبي إذا ما أراد تجنب قيام الثورة ومعالجة أسبابها والتي تكون مستترة وغير معلنة في معظم الأحيان.

وعلى ضوء هذا التقرير الأخير تجدر الإشارة إلى أن محاولة تحقيق الاتزان في المنظومات الغير ديموقراطية من خلال معالجة العلل الممهدة للثورات إنما يتناقض وطبيعة المنظومة من حيث كونها لا ديمقراطية، وبالتالي فإن محاولة التوزيع العادل للثروة والسلطة وتحقيق قيم العدالة تشكل أساس الانتقال إلى الشكل الديموقراطي للمنظومات الاجتماعية وإن ظل الشكل الظاهري متصفًا بغيرها. وهذا بدوره يطرح مبدأ التوافق بين أغلب العناصر المكونة لمنظومة ما، فقد يحدث وأن تكون هنالك حالة توافق واع بين الغالبية من شرائح المجتمع على الوضع الراهن من أشكال الدولة وإن كان ملكيًا أو أرستقراطيًا أو حتى دكتاتورية عسكرية مثلا نتيجة لتحقيقها أهداف أفراد هذه المنظومة من عدالة اقتصادية وسياسية وحرية ومساواة...، وبالتالي فإن الديموقراطية كشكل من أشكال المنظومات الاجتماعية لا تكتسب معناها إلا من خلال كونها أقرب أشكال المنظومات الاجتماعية وأكثرها قدرة على تحقيق هذا التوازن بين الغالبية العظمى من عناصر المنظومة وذلك بعد أن أثبت التجربة (التاريخ) فشل كافة الأشكال الأخرى في استدامة هذا التوازن وهو التحدي الحقيقي الذي يواجهه الشكل الديمقراطي من أشكال حكم المنظومات الاجتماعية.

وليس التساؤل هنا هو فقط ما إذا كان من الممكن قيام ما يعرف بعلم الثورات Science ofRevolutions فهدفنا لا يقتصر على إيجاد منظور شبه علمي يمكن على ضوئه تفسير ظاهرة الثورات بأدق تفاصيل جزئيات مكوناتها، ولكن يتعدى ذلك إلى تسكين الثورة ليس كنظام فرعي subsystem في تاريخ الشعوب ولكن كمكون أصيل authentic element في الدولة بوصفه مرحلة أو حالة طبيعية من حالات نظام الدولة للدرجة التي يمكن معها إدراج الثورة كخاصية characteristic من خصائص النظام الإنساني للدولة بكافة مكوناتها بصورة معزولة أولًا ثم من خلال التفاعل الثقافي والاقتصادي بين دول العالم وشعوبها كنظام شامل

للإنسانية والتاريخ الإنساني، وبالتالي يصبح الهدف هو تصنيف جميع مكونات الدولة ومن ثمَ العناصر المؤثرة في قيام الثورات على إختلاف أنواعها ليس فقط لفهم أسباب قيامها أو حتى تطوراتها ولكن إيجاد عوامل مشتركة أكثر عمومية من تللك التي يسردها التاريخ يمكن معها أن تعد بمثابة الحالة state، أي حالة النظام السابقة للثورة وهي حالة تختلف عن إطار التطور الطبيعي للمجتمعات كنظام طبيعي natural system. فالمضطلع لأحداث الثورة الفرنسية مثلًا يمكن أن يجد العديد من المؤلفات التي لا حصر لها عن مختلف جوانبها ومظاهرها وأحداثها ولكنه لا يستطيع أن يصل مع ذلك إلى درجة من المعرفة عنها يقرر معها بأن عملية التأريخ نفسها قد استوفت جميع إمكانياتها في عكس التاريخ السيميائي المعاش لأحداثها، ولكن إخضاع كامل منظومة الثورة الفرنسية للمقاربة التنظيمية يستلزم وجود تحليل شامل لجميع مكونات الدولة متضمنة حالة الثقافة والأدب والفن والعلوم ومنظورها في أحداث الثورة الفرنسية. فالثورة الفرنسية مثلًا وما تمخضت عنه ليس من ناحية الإفرازات المباشرة التي صبغت الأحداث المعاصرة لها أو التاريخ التالي لمرحلتها ولكن من ناحية تأثير ذلك على حالة الوعي الأوربي كنظام as a system فقد يكون ما دفع مفكرين أمثال نيتشة وإشبنغلرو غيرهم بالتشاؤم حيال مستقبل الغرب وبالأخص ثقافته وبالتالي تبني منظور العدمية nihilism ونحن إذ نقرر ذلك نؤكد على أن منطقية تتالي الأحداث قد لا تدعو إلى ذلك من وجهة نظر المتأمل ظاهريًا لوقائع وأحداث تلك الحقبة والظروف المحيطة بها ولكن فقط الواقع المعاش والواقع المعاش وحده الذي صبغ نفسية أمثال هؤلاء الفلاسفة والمفكرين للاتجاه نحو ذلك المنحى، أما النقطة المحورية فيما سبق فتكمن في أن الواقع المعاش (أو التاريخ السيميائي المعاش) يستلزم عدم التوقف عند حدث بعينه أو حتى مجرد عدة أحداث لتبني موقف فكري راديكالي من حضارة كاملة خصوصًا إذا كانت تلك هي نفس حضارة مفكري هذا الاتجاه، ولكنه بالضرورة يستلزم حالة وعي شبيهة بما أشرنا إليه سابقًا ألا وهي المقاربة التنظيمية كحالة قصدية أو حتى لا شعورية لإدراك واقع ومستقبل الثقافة الغربية على ضوء منظور شامل holistic لمظاهر تلك الثقافة متجلية ليس في أراء معاصريهم من فلاسفة ومفكرين أو حتى الحصيلة (المثالية) للثقافة الغربية وقتئذ ولكن متجلية في الحصيلة التراكمية والفردية للاستعداد النفسي للطبقات الشعبية أو الشرائح الدنيا من المجتمع (ومنهم رجال الجيش الطامعين) والتي أصبحت تشكل قوة متزايدة

التاثير على مجريات الأحداث وبالتالي مصير الحضارة والثقافة الغربية، فالوعي الثوري لهذه الطبقات كان في الواقع محدودًا بمطالب العدالة الاجتماعية (الاقتصادية) ولكن لعل مصادفة الأحداث دفعت بأفراد معينين لتولي زمام الأمور وتشكيل مجريات الأحداث مؤثرة بذلك على منحى الثقافة الغربية وبالتالي منحى التطور الإنساني. وهذا ما يمكن أيضًا تقريره بالنسبة للثورة الروسية والتي نرى أن بداية مرحلة اختمارها كانت في عام ١٩٠٦ وانتهت في عام١٩١٧م فهي بالإضافة إلى الثورة الفرنسية شكلتا أهم الثورات التي خطت معالم منظومة الثقافة الغربية متجسدة في الدولة الفرنسية الحديثة وجمهورياتها التالية للثورة بدءًا من عام ١٧٩٩م، وكذلك اتحاد الجمهوريات السوفيتية وحتي نهاية الحرب الباردة. أما النقطة المحورية فيما يتعلق بالثورة الفرنسية والتي ميزتها عن غيرها من الثورات المعاصرة لها؛ في تتمثل في أنها أولى الثورات في التاريخ الحديث التي فرضت تغييرًا جذريًا على منظومة الدولة والمجتمع بصورة قلبت جميع الموازيين والمفاهيم حيث أنها طبقت بصورة فعلية مبدأ المساواة رافضة بذلك الأساس الاجتماعي التقليدي للأهلية الطبقية وبالأخص إعتبار أن الأصول العرقية للأسر (النبيلة) يكسبها وبصورة طبيعية حقوقًا اجتماعية وسياسية وذلك في أوروبا التي هي عقر دار الأرستقراطيات، كذلك فقد رفضت المنظومة الاجتماعية في الدولة الفرنسية وبصورة بديهية الأهلية الدينية نتيجة للارتباط الوثيق والتراكمي ما بين الإرستقراطية الملكية والكنيسة. فعلى الرغم من أن هذا التساؤل المنطقي قد طرح مرارًا وتكرارًا على مر العصور إلا انه لم يتجسد فعليًا إلا من خلال الثورة الفرنسية إذ أن تاريخ الثورات ملئ بهذا النوع من الثورات الاجتماعية السياسية ولكن سرعان ما يعود الشكل الارستقراطي للحكم تحت مسميات مختلفة، إضافة إلى ما سبق نجد أن الثورة الفرنسية قد استوفت جميع مقومات الثورة متمثلة في العنف الثوري وإرادة التغيير وكذلك المحاكم الثورية والثورة المضادة وثورة الثورة، وأهم من ذلك التطور الطبيعي للثورة كنظام تغييري يستلزم وقتًا ليس بالقليل (١٧٨٩ - ١٧٩٩م) لإعادة نمو وتحديد وضبط ميزان القوة والعلاقات التبادلية بين كافة عناصر وكينونات المجتمع ودورها في المنظومة الجديدة. فعلى الرغم من أن أحداث التاريخ مليئة بالعديد من الثورات ما بين ١٧٨٩ و١٩١٧م إلا أنهما يمكن أن يعدا أهم ثورتين أعادتا تشكيل منظومة الوعي الأوربي وثقافته.

العنف الثوري وإرادة التغيير

قليلة تلك هي الثورات التي لم تصاحبها أحداث عنف وهي على قلتها ارتبطت بظروف معينة وأحوال خاصة مهدت لنجاحها دون الاضطرار لاستخدام القوة، وبالتالي فإن العنف أصبح من المظاهر المرتبطة ومفهوم أي ثورة اجتماعية أو سياسية، فاستخدام العنف إما يكون لإنجاح الثورة أو كردة فعل على محاولات قمع الثورة؛ كما حدث مع الثورة التونسية والثورة المصرية؛ والتي تجسد إحدى الآليات التقليدية والشائعة لمحافظة المنظومة القائمة على بقائها. فاستخدام القوة كوسيلة منهجية لإسقاط المنظومة القائمة غالبًا ما يؤدي إلى نتائج عكسية في مرحلة ما بعد الثورة ولكنه يظل خيارًا متاحًا خصوصًا إذا ما تميزت المنظومة القائمة باستخدام القوة في التعامل مع جميع حالات العصيان والتمرد والاحتجاجات. ونحن إذ لا ندعو إلى أو نشجع على العنف ولكن منطق التاريخ الإنساني يوضّح حقيقية واحدة وجلية وهي إن هدف العنف الثوري لم يقتصر فقط على الدفاع عن الثورة كردة فعل على قمع النظام القائم أو حتى إنجاح الثورة كخطوة استباقية لتغييره ولكنه يتجاوز ذلك إلى أن يصبح بمثابة التحذير لكل من تراوده نفسه في مرحلة ونظام ما بعد الثورة في التلاعب بمقدرات الشعب سواء كان من داخل الثورة أو من خارجها بأن هذا هو مصيره المحتوم، فتأثير القوة لا يتجلي فقط في استخدامها ولكنه يتجسد في عملية التلويح باستخدامها خصوصًا إذا ما سبق ذلك الاستخدام الفعلي للقوة والعنف بصورة مفرطة بحيث يظل مثالًا حاضرًا وقائمًا في أذهان الجميع، ولذلك لاقت الثورة الفرنسية هذا النجاح وما تلاه بالنسبة للجمهوريات الفرنسية وحتى فرنسا الحاضرة. ولذلك دائمًا ما ارتبطت الثورة الفرنسية بالمحاكمات الثورية وظلت المقصلة حاضرة في أذهان الجميع ولفترة طويلة بعد ذلك.

فالقوة دائمًا ما كانت وما تزال هي المنطق الأول والأخير الذي يرسم ملامح تاريخ الإنسانية متمثلة في الحروب فيما بين الملكيات، والحروب بين الجمهوريات والدول، وظهور الجيش والقادة العسكريين كقوة سياسية، والإنقلابات العسكرية وهيمنة العسكريين على الدول والأقاليم، والثورات وعنفها الثوري وقمع الثوار، والحروب العالمية وأشباهها، بل وحتى كافة الوقائع والأحداث اليوم تؤكد وبصورة لا تقبل الشك في أن المنطق الإنساني لا يزال؛ وسوف يكون ولفترة ليست بالقصيرة؛ هو منطق القوة. وبالتالي

فإن إمكانية اللجوء إلى العنف لم تكن ولن تكون أبدا خيارًا متاحًا أمام الثورات المناهضة للديكتاتوريات اليوم وفي مقدمتها ثورات الربيع العربي وذلك لسبب بسيط يتمثل في أن أية مظاهر للاحتجاج هي مرفوضة تمامًا من قبل الدكتاتوريات مهما كانت الأسباب وراء هذه الاحتجاجات وفي الغالب تواجه بالقمع والعنف الشديدين، وفي المقابل إن سُمح بمثل هذه المظاهر الاحتجاجية في ظل أنظمة دكتاتورية فهي إذن تصبح في بداية مرحلة الانتقال نحو الديموقراطية وحكم الأغلبية وبالتالي يصبح وجودها مهددًا الشئ الذي لا يمكن أن تسمح به تلك الأنظمة الديكتاتورية. وبالتالي فإن إرادة التغيير تفرض على الثورات استخدام العنف لحماية نفسها أولًا كرد فعل ضد القمع المتوقع، وللتعجيل بنجاحها ثانيًا من خلال إرسال إشارة للأنظمة القائمة والتي لا تستند على شيء سوى القوة في استمراريتها وذلك من خلال اللغة الوحيدة التي تستطيع تلك الأنظمة فهمها خصوصًا مع وجود أمثلة حية في كلٍ من ليبيا وسوريا واليمن تؤكد أن المنطق والسياسة والدبلوماسية لا تجدي نفعًا مع العديد من الأنظمة الديكتاتورية والتي لا تقتصر على أفراد الحكومة أو الحزب الحاكم ولكن جميع قيادات القوى الأمنية والمصادر المتاحة لها. فمتى ما حدث اللجوء للعنف من قبل الأنظمة الديكتاتورية فينبغي التنبه إلى أن القوة فقط أصبحت هي منطق الحوار الذي يُفهم وبالتالي فإن العنف الثوري يصبح ملازمًا للوعي الثوري ولكنه يصبح ضرورة لازمة لتجسيد إرادة التغيير كرد فعل لميكانيزمات النظام القائم للحفاظ على وجوده والتي غالبًا ما تتجسد في القمع. والتاريخ ملئ بالبراهين الداعمة لهذا بحيث لم تشّذ عنها إلا بعض الأمثلة النادرة والمرتبطة بظروف معينة، ولكن الحديث عن استبدال منطق القوة بالمنطق العقلي في الحوار وحل الخلافات فنرى أن ذلك لا يكون إلا من خلال منظومات ديموقراطية؛ وحتى هذه قد تلجأ للعنف؛ ولكنه لا يجدى نفعًا مع الأنظمة الدكتاتورية القائمة في العالم العربي وثورات الربيع العربي المقبلة.

الثورة المضادة وثورة الثورة

تنشأ في حالة نجاح أي ثورة؛ أي تعميم الثورة كحالة واقعية وقائمة للمنظومة الاجتماعية؛ إفرازات ومظاهر هي في الواقع طبيعية إذا ما أخذنا في الاعتبار الحالة الثورية نفسها كجزء

لا يتجزأ أو حالة طبيعية ولازمة للمنظومة الاجتماعية. إذ أن مع نجاح الثورة تنشأ تحالفات (علاقات تبادلية Interrelated Relations) جديدة أو تقوى أخرى قديمة وتكتسب تأثيرًا أقوى في عملية التأثير على مجريات الأحداث أكثر من غيرها، وهذه العلاقات الجديدة قد تكون بين أيًا من مختلف الكيانات أو الأنظمة الفرعية سواء كانت أحزابًا، أو شرائح اجتماعية، أو شرائح اقتصادية، أو حتى أفرادًا يتمثلون بهيئة كيانات أو أحزاب. ووفق هذه العلاقات الجديدة وتطورها تبعًا لعملية التأثير والتأثر تبدأ ملامح النظام features الجديد في التشكّل في نفس الوقت الذي تبدأ فيه خصائص characteristics المنظومة الجديدة لهذه العلاقات في فرض وجودها كواقع لا مناص عنه، والتي ستصبح بمرور الوقت هي مركز ثقل النظام الجديد. ولكن دائمًا ما يتم تهميش شريحة ليست بالقليلة من المجتمع إما بفعل المصادفة أو بفعل الضرورة، وأيا كان السبب في خروج هذه الشريحة أو تلك من دائرة التأثير المباشر في الأحداث المعاصرة للثورة أو المنظومة الجديدة؛ فإن ثورة الثورة وكذلك الثورة المضادة تصبحان من المراحل الطبيعية لأي منظومة ثورية.

فالثورة المضادة قد تكون داخلية المصدر أو خارجية وهي في ذلك لا تخرج عن أحد الأشكال التالية:

- الشكل الأول: غالبًا ما تنشأ الثورة المضادة من الكينونات المكونة للنظام القديم وهي بذلك تعتمد في قوتها من ناحية كمية على عددية المستفيدين بصورة مباشرة من بقاء النظام السابق ومن ناحية نوعية على حجم هذه الاستفادة وهذه إستراتيجية ميكافيللية معروفة، وهي بذلك تشكل تهديدًا داخليًا ضد إرساء دعائم النظام الجديد.

- الشكل الثاني: قد تنشأ ثورة مضادة خارجية المصدر كما هو الحال في العديد من ثورات التاريخ الحديث بل وحتى القديم متمثلة في التدخلات الخارجية ومدفوعة بقوة العلاقات الاقتصادية بين دول الجوار أو غيرها ومنظوماتها التي قد تخسر الكثير بزوال النظام القديم، أو بانتهاز الفرصة المتاحة والظروف المواتية للتأثير على معادلة القوى في المنطقة، وهي بذلك تدافع عن مصالحها الخاصة عن طريق دعم جهود ومحاولات إفشال المنظومة الثورية أما عن طريق دعم الثورة المضادة الداخلية

المكونة من عناصر النظام القديم أو من خلال دعم الشكل التالي للثورة المضادة وذلك لضمان استمرار حالة الفوضى الشيء الذي يتيح لها تنفيذ أجنداتها الخاصة.

- **الشكل الثالث:** قد تتكون الثورة المضادة داخليًا من أجزاء من الشرائح المهمشة والتي لا تتبع عناصر النظام القديم ولكنها بفعل المصالح المشتركة الناشئة عن الحالة الثورية وتغيير ميزان العلاقات قد تجد نفسها مضطرة للتحالف مع شرائح الشكل الأول أو الثاني بعد تأكدها من عملية خروجها من معادلات المنظومة الجديدة.

- **الشكل الرابع:** قد تتحالف أيًا من قوى الأشكال السابقة أو جميعها فيما يمكن تسميته بالشكل التكاملي للثورة المضادة integral وهذا الشكل هو ما يمثل خطرًا حقيقيًا على منظومة أية ثورة.

والخطر الذي يتهدد المنظومة الثورية نتيجة للشكل التكاملي للثورة المضادة لا يمكن مواجهته سياسيًا إلا في حالات نادرة نتيجة لخبرة سياسية طويلة لا يتمتع بها الثوار، ولذلك غالبًا ما تتم مواجهته عن طريق العنف والمحاكم الثورية بغرض التخلص من جميع المهددات الداخليه المصدر للتفرغ للمهددات الخارجية التي ستجد نفسها مشلولة دون أي حليف داخلي قوي. وهذا الشكل تجسد بشكل واضح في التاريخ المعاصر في روسيا في مرحلة ما بعد ثورة ١٩٠٥ - ١٩٠٦ م وحتى ١٩١٨م أي من مرحلة ما بعد إنشاء مجلس الدوما وحتى نجاح الثورة الاشتراكية ومن ثم الحرب العالمية الأولى، أما في التاريخ الحديث فأوروبا مليئة بأمثلة هذا الشكل ولكنها غالبًا ما تحولت إلى حروب مدن ودويلات (إمارات) وحتى دول نتيجة للصراع بين الكنيسة وبين الارستقراطية من جهة، وبين الارستقراطيات فيما بينها من جهة ثانية، وبين الملكية والارستقراطية من جهة ثالثة، ثم ثورة الشعوب على الكنيسة والملكية والأرستقراطيات من جهة رابعة وذلك في الفترة الممتدة ما بين ١٣٠٠-١٨١٥ م. كذلك فإن الروابط العلائقية الجديدة هي ما يحدد مصير أية ثورة وتحديدًا مصير وزخم الثورة والثورة المضادة على الثورة كما هو الحال مع الشكل الثالث، أما الشكل الأول فيحتم أن توضع طبيعة العلاقات الخارجية بالإضافة إلى تحليل بيئة سياسة ومصالح المنطقة في الحسبان لتجنب دعم المقاومة.

أما ثورة الثورة أو ما قد يعرف بثورة تصحيح المسار فهي تتكون من الفئات التي قامت بالثورة ولكنها وجدت أن الثورة حادت عن مسارها نتيجة للثورات المضادة وغالبًا ما تتناقص بصورة تدريجية حتى تصبح مجرد مبادئ مثالية لا تتصل بالواقع المعاش نتيجة لأن محاولة إحداث أي تغيير من شأنه أن يجسد هذه المبادئ المثالية من مناداة بالحرية والعدالة والمساواة لا يتم إلا من خلال الانخراط في العمل السياسي من خلال أحزاب وتكتلات وهذا ما تكتشفه عناصر ثورة الثورة فهي إما أن تنتقل إلى مرحلة إقامة حزب جديد مستفيدة من الدعم الشعبي ودورها في إنجاح الثورة، أو تتوزع على الأحزاب والتكتلات الموجودة سلفًا.

أما الخطر الحقيقي الذي يواجه الثورة فلا يكمن في أيًا من الفئات السابقة وإنما يتمثل برداء الثورة نفسها، وهو أن تتجه عناصر من القوى الثورية نفسها ومدفوعة بدعم الشعب والمنظومة الثورية نحو الاستفادة من ثقافة الانقياد المتوارثة في الشعب من النظام السابق خصوصًا إذا كان دكتاتورية طويلة الأمد لتحاول الحلول مكان النظام القديم ولكن بشعارات وأشكال جديدة، وبالتالي فإن ما يتغير هو الشخوص ولكن تبقى المناصب على حالها، ولذلك استمرت الثورة الفرنسية نحو عشرة أعوام مهددة بمحاولة مثل هؤلاء حتى نجحت، وفي المقابل نجد أن ستالين قد أصبح قيصر روسيا الجديد بعد ثورة ١٩١٧م ووفاة لينين وذلك بغض النظر عن مسميات الشكل السياسي وشمولية سيطرة الحزب الشيوعي.

إنتروبي الثورات

نادرًا ما يحدث وأن تحافظ أي منظومة في مرحلة ما بعد نجاح الثورة على حالة مقبولة من الاتزان، فهي وإن بدت ظاهريًا في حالة من الاتزان إلا أن وقائع تاريخ الثورات على اختلاف أنواعها تشير إلى غير ذلك. أما السبب الرئيسي في حالة عدم الاتزان أو الإنتروبي التي تعتري أي منظومة بعد نجاح ثورتها فيكمن في الطبيعة النوعية لمفهوم الثورة والتي تعني غياب القوانين المنظمة regulatory rules التي كانت تحكمها أو بمعنى آخر غياب دستورها سواء كان تقليديًا كما هو الحال مع الثورات السياسية أو فكريأ كما هو الحال مع الثورة العلمية، أو حتى دستورًا عقائديًا. فإذًا تصبح الفوضى مرادفًا طبيعيًا لمفهوم الثورة ولكن

حالة الفوضى وفق مدخل الأنظمة لا يعني بالضرورة الفوضى التامة chaos كما هو الحال في الفكر الشائع ولكن لها درجات نسبية تعرف بحالة عدم الاتزان أو الإنتروبي وهي تشير إلى خروج المنظومة من حالة الاتزان إلى حالة عدم الاتزان ولكنها لم تصل بعد لمرحلة الفوضى التامة والتي لا تعنى سوى مرحلة التحلل التام للنظام ونهايته كما هو الحال مع ثورة القبائل الجرمانية على الإمبراطورية الرومانية أو الثورات الحربية بصفة عامة إن جاز أن نطلق عليها مسمى الثورة فهي أقرب ما تكون إلى المقاومة المسلحة منها إلى الثورة.

تمثل مرحلة الإنتروبي أو إنتروبي الثورات إذا شئنا الدقة الاختبار الحقيقي لجميع عناصر المنظومة الاجتماعية (الدولة بكل مكوناتها)، ففي ظل غياب الدستور القديم؛ أو بالأحرى رفض أو عدم احترام معظم عناصر المجتمع لدستور النظام القديم خصوصًا إذا كان هذا الدستور قد تم وضعة من قبل النظام القديم؛ يصبح الدستور الأخلاقي والقيمي المتحكم في مصير الثورة والأحداث المصاحبة لها خصوصًا في مرحلة ما بعد الثورة وحتى إقرار دستور جديد تجتمع حوله جميع العناصر والتكتلات المكونة للمجتمع أو الممثلة لها. كذلك فإن ضوابط تصرف عناصر المجتمع (منظومة الدولة) في ظل غياب الدستور السابق نتيجة لسقوط نظام الحكم هو الذي غالبًا ما يرسم ملامح الدستور الجديد وبالتالي شكل وطبيعة النظام الجديد. فالضابط الأخلاقي (الدستور المؤقت) متأثرًا بثقافة الفكر الشائع commonsense يحل محل القانون وذلك على اختلاف درجة سمو أو انحطاط تلك الضوابط، والتاريخ ملئ بمثل هذه النماذج التي انتقلت من النقيض إلى النقيض فور غياب الدستور القانوني وبصورة تدعو إلى التعجب ومثال على ذلك أحداث ثورة اليعاقبة في فرنسا وظهور شريحة الماخويين في روسيا في فترة ما بين ثورة ١٩٠٦ م وثورة ١٩١٧م.

أيضًا تلقي طبيعة مرحلة إنتروبي الثورة بظلالها على إشكالية بناء وتشكّل النظام الجديد وذلك من خلال تأثيرها على نوعية وشدة الروابط connections بين الكينونات الجديدة وإسقاطها في القالب القديم للمنظومة الاجتماعية متمثلا في التقاليد والعادات والفكر الشائع لعناصر المجتمع، فالتغير كما أسلفنا ليس جذريًا خصوصًا وأن التغير الثقافي يستغرق زمنًا طويلًا وهذا يؤثر بدوره على حقيقة أن المناصب (الأدوار والوظائف) لا تتغير وإنما التي تتغير هي الشخوص.

الاقتصاد

لا بُدّ لأي منظومة مهما كان نوعها من وجود قوانين طبيعية وقوانين تنظيمية وقواعد laws, rules & regulations تعمل على المحافظة على وجودها وطبيعتها وبالتالي تماسك كينوناتها من خلال تنظيم العلاقات التبادلية بين كافة عناصر المنظومة، فالقوانين الطبيعية هي بمثابة الدستور الأعلى لوجودها والتي لا يمكن لأي منظومة أن تتجاوزه أو تتعداه مهما كانت الظروف وإلا تعرضت للتفكك والانهيار disintegration، أما القواعد فهي التي يمكن أن تختلف باختلاف أنواع الأنظمة وإن كان ذلك مقيدًا بعض الشئ وذلك بسبب أنها تُشتق من القوانين الطبيعية وتمثل الترجمة الطبيعية لها، ويمكننا تشبيه ذلك بالعلاقة بين الدستور وبين القانون من جزئيات المنظومة القانونية. ويأتي تناولنا في ما يلي لكلٍ من جزئية الاقتصاد بوصفه الدستور الطبيعي الأول لحياة المنظومات الاجتماعية، وجزئية الديمقراطية بوصفها ترجمة هذا الدستور الطبيعي (الاقتصاد) من خلال أحد الأشكال السياسية لطبيعة المنظومات الاجتماعية والتي يمكن أن تكون أقرب الأشكال تجسيدًا لأهداف عناصر المنظومات الإنسانية في العدالة والحرية والمساواة. وبالتالي تصبح مفاهيم سياسية مثل التوزيع العادل للثروة، مبدأ الملكية العامة، المُسائلة والشفافية accountability & transparency، وغيرها من مصطلحات مشابهة هي الترجمة السياسية للدستور الطبيعي لحياة المنظومات الاجتماعية المتمثل في الاقتصاد.

يعد الاقتصاد من أكثر المواضيع تطرقًا عند الحديث عن الأسباب والعوامل المؤدية للثورات، ويرجع ذلك إلى وظيفة الاقتصاد في الحياة اليومية للإنسان والمنظومات الاجتماعية ومنظوماتها الفرعية، ولكن تكمن الإشكالية في المساواة بين عامل الاقتصاد وغيره من العوامل المؤدية للثورات بصورة لا تعكس أهميته ووظيفته الحقيقيتين، إذ يمكن رد الغالبية العظمى من أحداث التاريخ إلى الاقتصاد، وما السياسة إلا عملية أو وظيفة لإدارة الاقتصاد أو كما هو الحال في العديد من دول العالم اليوم والحضارات السابقة إلا وسيلة للهيمنة على الثروات. وبالتالي يصبح العامل الاقتصادي هو المحرك الأول للتاريخ بأحداثه وثوراته. ومن المنطلق الاقتصادي يمكن تناول كافة المنظومات الاجتماعية وصراعاتها داخليًا وخارجيًا للهيمنة السياسية (الاقتصادية).

إن القسمة غير العادلة للسلطة ينتج عنها بالضرورة القسمة غير العادلة للثروة، ومهما يكن السبب الرئيسي وراء تلك القسمة غير العادلة للسلطة (أهلية نبالة - أهلية قوة عسكرية - أهلية ثيولوجية...)

فـ «قوة الدم» كانت؛ بل ولا تزال؛ وعلى امتداد أغلب مراحل التاريخ الإنساني هي مركز ثقل معظم الأنظمة السياسية، أما إطلاقنا مصطلح «قوة الدم» تعبيرًا عن أساس الأهلية السياسية بداية من المجتمعات البدائية فما هو إلا لتمثيلها وفق معيار مصطلح «القوة» على نفس المستوى والقوة العسكرية أو حتى قوة التأثير الديني أو الاعتقاد. فلا وجود لحالة التوازن التام اقتصاديًا وأنما هو اتزان نسبي يميل إلى أن يكون في حالة من حالات الإنتروبي المستقرة، فهو اتزان محكوم بظروف وعوامل معينة؛ بيئية متمثلة في الإقليم الجغرافي وما يترتب عليه من مصادر ثروة أو تاريخية متمثلة سيطرة أو طغيان عرق أو جنس معين على ما سواه وذلك في داخل منظومة الدولة الواحدة؛ بين وحدات النظام وذلك لأن الهدف في نمو وحدة الحياة للفرد أو الطبقة سواء كانت داخل منظومتها (الدولة أو الأمة) أو حتى دوليًا فيما بين الأنظمة إنما يكون على حساب الوحدات أو الأنظمة الأخرى، ولذلك نجد أن التاريخ من حيث هو تجسيد لطبيعة مراحل الكينونة والوجود الإنساني ما هو في الواقع إلا صراع مستمر فيما بين الأنظمة (دوليًا) وفي داخل الأنظمة (ثورات). فالصراع هو في الواقع هو السياسة الأولى لكل ما يحيا وينمو إلى الدرجة التي يمكن معها اعتبار أن الحياة والصراع هما الشئ عينه، وعليه فإن الهدف الظاهري لمعظم لثورات السياسية والاجتماعية والذي يتبدي دومًا في تغير شخوص/ وحدات النظام لا يمكن أن يُتوقع منه أن يحقق جميع إمكانياته إلا إذا صاحبه إدراك مُلّح بحتمية تغيير طبيعة النظام، فشخص من يشغل المنصب هو الذي يتواري ولكن يبقي المنصب نفسه حتى يأتي من يشغله والذي سرعان ما يتبع نهج سلفه.

فالهيمنة السياسية هي التي تحدد الهيمنة الاقتصادية في دول العالم العربي، أما الغرب ونتيجة لخبرته الطويلة بالجدل المتلازم بين الاقتصاد والسياسة فقد اوجد نوعًا من التوازن بينهما وترجمة في الدستور وذلك على الرغم من أن الوقائع الحالية تشير إلى ترجيح هيمنة المنظومة الاقتصادية على مجريات المنظومة السياسية مستفيدة من التعقيد الشديد لصياغة الدستور والقوانين المنظمة للعلاقة بين السلطة السياسية وبين المنظومة الاقتصادية وذلك

حتى تدارك هذه الثغرات ومن ثم تعديلها أو صياغة مواد جديدة تعمل على الفصل بين التداخل الطبيعي بين العوامل السياسية وتأثير العوامل الاقتصادية. إذ أن الفصل بين المنظومة السياسية والمنظومة الاقتصادية أصبحت من التحديات الحقيقية التي تواجه الأنظمة الديمقراطية في الغرب ولعل تحول الدول العربية نحو الديموقراطية لن يعفيها من وراثة هذه الإشكالية إضافة إلى إشكاليتها الأساسية في تقويض المنظومة السياسية المسيطرة على الاقتصاد.

إن روح الديموقراطية تقوم على علاقات تبادلية وروابط قوة بين مختلف الكيانات والعناصر المكونة للمنظومة بحيث تتجسد هذه الروح في هذه العلاقات نفسها وطبيعة القوانين المنظمة لآلية عمل وعلاقات هذه العناصر والكينونات، وبالتالي فإن روح المنظومة الديموقراطية تستلزم بالضرورة المساواة في الحقوق والواجبات والقسمة العادلة للثروة وبشكل جذري لا ينفع معه أية محاولة للتلاعب بالمصطلحات والمسميات على نحو يمكن معه أن يتخفي أي شكل من أشكال الأنظمة اللا ديموقراطية خلف الأشكال الممكنة للديموقراطيات الزائفة، وذلك لأن ديموقراطية السلطة (سياسيًا) لا بد وأن تتبعها بالضرورة ديموقراطية الثروة (اقتصاديًا) الشيء الذي تصعب معه المحافظة على الامتيازات الاقتصادية دون وجود النفوذ السياسي اللازم لذلك، وعليه، فإنه متى ما تطلعت أيًا من الكيانات السياسية أو عناصرها للسيطرة على الاقتصاد خرجت الديموقراطية عن روحها وتبدت بشكل زائف. وبالتالي فإن إيًا من الديكتاتوريات اليوم وعناصرها المساندة على اختلاف أشكالها متى ما تخلت عن سلطتها السياسية أصبح تميزها الاقتصادي مهددًا وهو ما لا يمكن أن تسمح به ولو رغبت في التخلي عن السلطة السياسية.

وقد نذهب إلى أبعد من ذلك في تقرير أنه من الممكن أن تتشكل صورة كاذبة لقسمة الثروة بناءًا على موارد الدولة ولا يحسم ذلك مقدار دخل الفرد مقارنة بغيره من الدول الأخرى فهو قيمة مطلقة absolute لا يمكن أن تعكس حقيقة تطبيق مبدأ القسمة العادلة للثروة وإنما يحسم ذلك معيار النسبة ratio مقارنة بإجمالي الناتج القومي gross national product (GNP) كما هو متعارف عليه في العلوم الاقتصادية، كذلك فإن النسبة بين أعلى وأدنى مستوى للدخل قد يعكس حقيقة مبدأ التوزيع العادل للثروة.

الديموقراطية

إن التطلع إلى الديموقراطية بوصفها الحل الوحيد لكل معضلة سياسية أو اجتماعية هو في الواقع إشكالية في حد ذاتها، فالتجربة أثبتت أنه يمكن لأي شكل من أشكال الأنظمة السياسية أن يكون هو الأفضل شرط توّفر رضا الأغلبية وذلك على الرغم من قلة حدوث ذلك في التاريخ، فقد كانت الملكية حتى وقت قريب تمثل النظام الطبيعي السائد في المجتمعات الإنسانية ولمعظم فترات التاريخ وكذلك الحال مع الإرستقراطية بل وحتى الديكتاتورية. كذلك فقد شهد التاريخ أيضًا قيام نماذج ديموقراطية وديماغوجية في فترات أقدم من التاريخ ولكنها كانت مقيدة بظروف وشروط اجتماعية مجحفة، فهي كأنظمة اجتماعية كانت تأخذ في الاعتبار وبصورة أساسية الأهلية العرقية ونبالة الأصل كمراكز ثقل للنظام متأثرة بالهيئة الأولى للمجتمعات الإنسانية البدائية. وهي بذلك تختلف تمامًا عن أنظمة الديموقراطيات الحديثة في الغرب والتي لا تعطي لهذه الأهلية سوى المزايا الفخرية والاعتبارية دون أن يكون لها أي حق طبيعي في التأثير على أو تسيير المنظومة الاجتماعية وسياساتها. وعليه، فإن السعي نحو الديموقراطية دون توّجه واعي لن يؤدي إلا إلى إشكاليات قد تكون أسوأ من مثيلاتها في ظل الأشكال الأخرى من أشكال الأنظمة، وبالتالي فإن الديمقراطية نفسها يجب أن تكون محكومة بشروط وظروف معينة يتمثل أهمها في نوعية الوعي الجمعي المستقى من ثقافة المنظومة الاجتماعية، فلا أحد يستطيع أن يقرر بيقين تام أن الديمقراطية هي أمثل أنواع المنظومات الاجتماعية على الإطلاق ولكنها من جهة أخرى هي أقرب أنو اع المنظومات التي يمكن معها تحقق أهداف الثورات السياسية والاجتماعية متمثلة في الحرية والعدالة والمساواة لأكبر عدد من الأفراد، إذ يمكن أن تتحول الديمقراطية بفعل ظروف وعوامل معينة إلى أسوأ أنواع المنظومات الاجتماعية فهي يمكن أن تنزلق بسهولة نحو الديموغوجية نتيجة للإفراط في الحرية مثلًا الشئ الذي يلقي بثقل مسألة صلاحية الديمقراطية كشكل أمثل للمنظومات الاجتماعية على درجة ونوعية حالة الاتزان equilibrium status التي يجب أن تتمثل بها، فللوصول إلى الشكل الحقيقي للديمقراطية الممارسة ومن ثم الوصول إلى حالة مقبولة من الاتزان؛ يتحتم أن تمر المنظومة الاجتماعية بالعديد من التحديات الحقيقية والتي قد تشكل تهديدًا للديموقراطية

نفسها، فالأنظمة الثورية المتجهة نحو الشكل الديمقراطي من الحكم لا تنحصر تحدياتها في مواجهة الثورة المضادة أو إقامة منظومة ديموقراطية ولكنها تحديات اجتماعية وسياسية واقتصادية دائمة ومتجددة باستمرار وحتى الوصول إلى حالة من الاتزان النسبي.

فالديموقراطية دائمًا ما تؤمن بغائية التاريخ وهي في نظرنا إشكالية أو سلاح ذو حدين، إذ ليست الإشكالية في الديموقراطية نفسها ولكن تكمن الإشكالية بين سعي الإنسانية (الثورات) نحوها بوصفها؛ من ناحية عقلانية على الأقل؛ النظام الطبيعي للمجتمع وبين واقع التاريخ الذي يدعم براهين وحجج غير ذلك مدفوعًا بالإرث المعرفي للفكر الشائع commonsense، والثقافي، بل وحتى ما يمكن أن نطلق عليه الإرث النفسي الجمعي للإنسانية متمثلًا في قوة تأثير كلًا من؛ قوة الدم (النبالة)، وقوة المال (الطمع)، وقوة الاعتقاد (الدين)؛ على تطور الحالة الإنسانية والتاريخ الإنساني، فالمال أو الاقتصاد على اختلاف الآراء والنظريات والثورات لا يزال هو العامل الحاسم والمشكّل للتاريخ. أما السياسة فبوصفها الوجه الآخر للاقتصاد إضافة إلى تعريفها العام بأنها (فن الممكن) فلا تلبث إلا أن تكون وسيلة للسيطرة على المال، وعليه فإن أي ثورة سياسية أو اجتماعية لا تأخذ بعين الاعتبار هذه المعطيات في سعيها نحو تغير طبيعة (وليس شخوص) النظام إنما تهيئ نفسها للفشل. فالثورات من حيث هي ظاهرة إنسانية معاشة وليس تاريخًا؛ فهي إن بحثت في المثل العليا أو حتى المناهج فشلت. ولعل أحداث التاريخ بل وحتى الواقع المعاصر تدعم هذا المنحى.

كذلك تشكل المنظومة القانونية (الدستور) إحدى أهم ركائز النظام الديموقراطي، وهنا ينبغي التنبه لنقطة محورية تتعلق بالدستور وهي كيف أن تغيير نقطة / مادة واحدة في الدستور أن تغير طبيعة النظام السياسي وبالتالي تؤثر على كامل النظام وطبيعته وعليه فإن عملية صياغة وإعداد وتقييم الدستور لا بد وأن تخضع أيضًا للمقاربة التنظيمية كمنظور perspective، إذ قد يكون دستور المنظومة القديمة فعالًا بامتياز ولكن غالبًا ما يتم رفضه لأسباب غير منطقية يتمثل أهمها في رفض كل ما يتعّلق بالنظام القديم وذلك على الرغم من أن الكينونات/العناصر المكونة للدولة هي نفسها. وعليه تبدأ مرحلة جديدة وطويلة لصياغة دستور جديد، أما السبب في تقريرنا بحتمية امتداد مرحلة صياغة الدستور فهي

أن صياغة دستور متكامل من أولى المحاولات هو شيء نادر الحدوث إن لم يكن مستحيلًا، فالدستور من حيث هو كقوانين تشكّل طبيعة الدولة كمنظومة متكاملة وتضبط آلية عمل وتفاعل عناصرها وتكتلاتها هو في الواقع بمثابة انعكاس لسعي المجتمع نحو قيم الحرية والعدالة والديموقراطية بالإضافة إلى ثقافته وتقاليده وواقعه المعاش. إذ يجب اختبار جميع المواد والقوانين المنظمة موضع الجدل بصورة عملية على الواقع ولفترات زمنية مقدّرة تسمح بتقييمها ومن ثُم الإقرار بصلاحيتها أو ضرورة تعديلها، فمواد الدستور هي القوانين التنظيمية العليا التي تُستقى منها جميع القوانين التطبيقية للنظام الجديد وحيث أن كل نظام (مجتمع) هو كينونة مستقلة من حيث خصائصها وآلية تفاعلها فإن الاقتباس من دستور أي دولة أو منظومة اجتماعية أخرى بجدوى نجاح تجربته لا بد وأن يُخضع بالضرورة روح تلك المواد للفحص والتعديل وبما يتناسب وطبيعة النظام المحلي.

أيضًا تبرز إشكالية القيم الإنسانية والمثل العليا عند تناول الثورة وفق المقاربة التنظيمية، فالديمقراطية دائمًا ما تقترن بالعدالة والحرية والمساواة، وما سعي المجتمعات من خلال الثورة إلا سعيًا نحو تحقيق هذه القيم ولكن الواقع وأحداث التاريخ لا تشكك في هذه القيم ولكن تشكك في جدوي سعي الإنسانية نحوها خصوصًا إذا ما ارتبط وعيها الجمعي بإمكانية الوصول وتحقق هذه القيم في الواقع المعاش. فقيم العدالة والحرية والمساواة وفق المقاربة التنظيمية هي أهداف لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع ولكن يمكن فقط أن تستمر الإنسانية في السعي نحوها من خلال الشكل الديمقراطي للدولة أو المنظومة الاجتماعية، وهي بهذا فقط ومن خلال هذا السعي نحو هذه القيم من خلال سعيها نحو الديمقراطية تحقق ذاتها ووجودها النبيل والمتسامي على طبيعتها الحيوانية الهمجية وشريعة الغابة والتي سادت أغلب مراحل التاريخ. فالشعوب من خلال ثوراتها إن بحثت في المثل العليا على نحو إمكانية تحققها فعليًا فشلت، كذلك إن بحثت في المناهج فشلت، فالحياة هي الواقع المعاش وعلى الشعوب أن تنجز ثورتها واتجاه كينونتها الجديدة بناءً على الواقع وليس غيره. فقيم الحرية والعدالة والمساواة التي ترنو إليها الشعوب من خلال ثوراتها ليست إلا موجهات directives تسعى لها ولكنها لن تدركها، وهي إن أدركت ذلك وتعاملت مع الواقع بناءً على هذا الوعي حققت معظم إمكانياتها.

إن الخطر الذي يتهدد منظومة أي ثورة سياسية أو اجتماعية لا ينتهي بمجرد إقامة حكومة ودستور ديمقراطيين؛ ولكنه يمتد ويظل قائمًا حتى ترسيخ مبادئ الديمقراطية في ثقافة المنظومة الاجتماعية وبصورة تصبح معه جزءًا أصيلًا من ثقافة الأمة. إن العامل الأساسي الذي يحافظ على تماسك واستمرار continuity & sustainability المنظومة الديموقراطية هو الوعي الجمعي لعناصر المنظومة الاجتماعية أو الدولة ككل، فالدستور وحده لا يحمي الديمقراطية وإن كان ديموقراطيًا فكم من ديموقراطيات زائفة تتبع دستورًا ديموقراطيًا. كذلك فإن الجيش لا يمكن أن يحمي وحده الديموقراطية والتاريخ مليئ بالانقلابات والديكتاتوريات العسكرية التي طغت على ما سواها من أنظمة الحكم التي اعتمدت عليها في حمايتها، فوضع مستقبل الديموقراطية تحت حماية الجيش قد يجعلها مرهونة بشخصيات القادة العسكريين وطموحاتهم الشخصية، وهذا الشكل من أشكال الحكم يجعل الدولة شبيهة بالمنظومة الملكية أو القيصرية وبالتالي يصبح الشعب خاضعًا لرؤية هؤلاء القادة عن مفهوم الحرية والعدالة والمساواة الشئ الذي يجعل مركز ثقل المنظومة متمحورًا حول شخص واحد أو أشخاص معينين وهو ما يتنافي مع أساس قواعد خصائص الأنظمة الطبيعية. إن ما يحافظ على بقاء واستمرار المنظومة الديمقراطية هو حالة الوعي الجمعي للدولة بكافة أفرادها بروح الديمقراطية؛ العوام والعسكريين قبل المثقفين والمدنيين؛ بحيث يصبح الجميع مسئولًا عن حمايتها بصورة يُدرك معها كل من يحاول الخروج عن أسسها أو تقويض مبادئها بأنه سوف يواجه الدولة بأسرها مدفوعة بإدراك جميع عناصرها بأن أية محاولة للخروج عن منظومتها القانونية متمثلة في الدستور أو تعديله دون تفويض أو استفتاء إنما هو اعتداء شخصي على حقوقهم الطبيعية حتى ولو كان ذلك في ظل الأنظمة الملكية الدستورية أو في داخل المنظومة الديمقراطية نفسها، وبالتالي يصبح الوعي الثوري ومدى تعّمقه في ثقافة المنظومة الاجتماعية إرثًا وأساسًا لحالة الوعي الجمعي التي تحمي المنظومة الديمقراطية والتي سرعان ما تفرض وجودها كأمر مسلم به وبالتالي يصبح الحديث عن إمكانية إنزلاق الديموقراطيات الغربية نحو اللا ديموقراطية أمرًا غير ممكن الحدوث وهذا هو الدرس الذي ينبغي أن تتعلمه ثورات الربيع العربي، فالديموقراطية هي ثقافة تتجه إلى أن تكون إرثًا ممارسًا قبل أن تكون مجرد سلسلة من العمليات الانتخابية، وهي وعي جمعي بالواجبات قبل أن تكون حرية مطلقة.

كذلك فإن التاريخ المعاصر (تاريخ الديموقراطيات) أيضًا يُبرز إشكاليات أشد خطورة، فتدهور الديقراطيات الغربية والتي ظهر من خلال الأزمة المالية ثم الأزمة الاقتصادية والحديث عن الفساد والممارسات الخاطئة التي أدت إلى حدوثها وأحداث مثل احتجاجات وول ستريت wall street يطرح التساؤل حول وجود نظام أمثل للدولة بالإضافة إلى التساؤل الأساسي حول إمكانية استمرار النظم الديمقراطية سياسيًا في ظل غيابها اقتصاديًا. كذلك نجد في تاريخ الدولة اليونانية وقائع وأحداث عديدة تشكك في كون الديموقراطية هي النظام الأمثل خصوصًا في مراحل التاريخ التي انقلبت فيها الديموقراطية إلى ديموغوجية. وبالتالي فإن أية ديمقراطية حديثة يجب وأن تكون مستعدة لإرث التحديات الراهنة التي تواجه الديمقراطيات الحالية.

الخلاصة

إن محاولتنا من خلال هذه الورقة هي محاولة تهدف في أساسها إلى إقامة هيكل معرفي يحوي كل ما يمّت بصِلة لمفهوم الثورة كظاهرة إنسانية من؛ تاريخ، ونظريات، وفلسفة، ومكونات، وآليات تطور؛ وبصورة تمكننا من فهم هذه الظاهرة من منظور شامل في المقام الأول وبشكل يسمح بإسقاط هذا الفهم على الواقع ومجريات التاريخ المعاش حاليًا ثانيًا، ومن ثُم الاستفادة منه في التنبؤ بالآلية العامة لحدوثها وعملها وتطورها. كذلك فإن التعّرض للعديد من الجزئيات والعوامل المرتبطة بمفهوم الثورة متمثلة في العنف الثوري، والثورة المضادة، والديمقراطية والاقتصاد والحرية والعدالة والدستور بوصفها منظومات جزئية sub-systems يهدف إلى إعادة تسكين هذه الجزئيات والمفاهيم في هيكل المعرفة الإنسانية من خلال إعادة طرح مفهوم الثورة ومفاهيم جزئياتها وفق المقاربة التنظيمية بصورة تتصل بالواقع المعاصر بعد الإنطلاق من الأسس النظرية لوجود ودراسة الثورة ومفهومها في المعرفة الإنسانية بداية من علم التاريخ والفلسفة، وذلك لإن كل معرفة أو فلسفة لا تجد سبيلها إلى الإسقاط على الواقع المعاش ويستطيع أن يدركها الفكر الشائع وليس فقط شرائح المثقفين تصبح عقيمة وغير ذات جدوى. إن قوة الحياة (حياة الأنظمة) متجسدة في العامل الاقتصادي والذي يطغى على ما سواه في تحديد دوافع وآليات تحول

وتغير وصراع المنظومات داخليًا (ثورات) وخارجيًا (حروب) وللدرجة التي يكاد يتلاشي معها في كثير من الأحيان قوة الاعتقاد كعامل أساسي في صناعة التاريخ، فمصادرالحياة (الثروات) محدودة scarce وعليه فرض الصراع حولها نفسه كوسيلة أولية بدائية ونهائية لحياة المنظومات الاجتماعية.

إن تغيير المجتمع كمنظومة؛ وهو الشرط اللازم لتحقق أهداف أي ثورة سياسية أو اجتماعية؛ وبالأخص المنظومة الثقافية لا يتحقق بالضرورة عن نجاح الثورة في إسقاط النظام القديم مهما كانت طبيعة تلك النظام أو الأحداث المصاحبة أو التالية للثورة، فتغير المنظومة الثقافية هي عملية عضوية الطابع وبطيئة جدًا بالمقارنة مع عملية تغير المنظومة السياسية. فنجاح الثورة غالبًا ما يؤدي إلى تغيير شخوص النظام مع بقاء المناصب والأدوار وهذا بدوره لا يعد بالكثير خصوصًا في ظل بقاء المنظومة الثقافية على حالها، وليس المقصود بالمناصب هو المعنى المباشر لدلالة المصطلح فالدولة دائمًا ما تحتاج لرئيس أو قيادة ولكن مفهوم ودور الرئيس في وعي المنظومة الاجتماعية وأفرادها هو ما يتحتم تغييره. إن تغيير شخوص النظام الحاكم لا بد وأن يصاحبة تغيير في الوعي الجمعي المرتبط بالمناصب وطبيعتها ووظيفتها في المنظومة الاجتماعية (الدولة) والأهم من ذلك حدود حقوق شاغليها وواجباتهم، ومن ثم ترجمة ذلك الوعي بصورة تدريجية في المنظومة القانونية (الدستور) التي تنظم علاقات وحقوق وواجبات كافة عناصر المنظومة الاجتماعية.

فالثورة كمرحلة طبيعية للأنظمة الاجتماعية يمكن أن تعد أيضًا مرحلة تحرر لا مركزي وسريع نسبيًا للمنظومة الثقافية والأفكار والوعي المرتبط بالدولة، إذ لا يجدي تغير الشخوص في ظل عقلية القطيع السائدة في المجتمعات العربية اليوم بل يتحتم تغيير هذه العقلية بصورة ترسخ في ثقافتها مبادئ أساسية للديمقراطية تأتي في مقدمتها تغييرنظرة التعظيم التقليدية التي يسبغها الشعب على أفراد الحكومة فما هم إلا عناصر من المنظومة تم ترشيحهم لتولي مناصب سياسية (إدارية) حتى يتفرغ أفراد الشعب لمزاولة أعمالهم وبالتالي فما هم إلا موظفين لدى الشعوب، وهذا بدوره بستدعي ترسيخ مبدأ المحاسبة والمُسائلة Accountability والشفافية بحيث يمكن لأي فرد من الشعب الاضطلاع على ميزانية الحكومة بما أن مصدرها هو مملوكًا للشعب (مبدأ الملكية العامة)، كذلك يشكل ترسيخ مبدأ الفصل بين السلطات

في ثقافة الفكر الشائع ركيزه أساسية تعمل على ضمان استمرار عمل المنظومة الديمقراطية. فكثيرًا ما نجحت ثورات سياسية واجتماعية على مر التاريخ وغيرت أنظمة حكم دون أن يكون لها مفعول كبير في تغيير طبيعة المنظومة الاجتماعية وفكرها الشائع وسرعان ما عادت إلى شكل من أشكال الحكم الديكتاتوري مدفوعة بإشكاليات وتحديات وأزمات الديمقراطية.

إن روح التغيير الثوري تحدث في طبيعة جميع عناصر الأنظمة الاجتماعية نفسها وتتجسد في الفكر الجمعي ومن قبله وعي وثقافة المنظومة الاجتماعية من حيث درجة التفردية في مقابل الجمعية individuality Vs. collectivism فكلما كانت المنظومة الثقافية أقرب إلى التفكير الجماعي أو تتجه إليه وبالتالي تعمل على تغييب الفرد داخلها مع الاحتفاظ بحق التفرد والاختلاف ضمن الإطار العام لمصالح المنظومة الاجتماعية؛ أصبحت إمكانية حدوث التغيير اللازم لتحقيق الثورة لإمكانياتها أكبر، ولعل التفردية هي أكبر الإشكاليات والتحديات التي تواجه ثورات الربيع العربي حاليًا ومنظومتها الثقافية الاجتماعية بعد إشكالية (عقلية القطيع).

المراجع والمصادر

١. برنار غروتويزن - ترجمة عيسى عصفور - (فلسفة الثورة الفرنسية) - الطبعة الأولى - دار منشورات عويدات - بيروت - ١٩٨٢ م.

٢. سارتر - ترجمة عبد الفتاح الديدي - (المادية والثورة) - الطبعة الثانية - منشورات دار الآداب - بيروت - ١٩٦٦م.

٣. أمين سعيد - (الثورة العربية الكبرى: المجلد الأول" النضال بين العرب والترك) - مكتبة مدبولي - القاهرة.

٤. ليون تروتسكي - ترجمة: رفيق سامر (الثورة المغدورة: نقد التجربة الستالينية) - الطبعة الأولى العربية - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٦٨م.

٥. ليون تروتسكي - ترجمة: علي الشهابي (الثورة الإسبانية) - الطبعة الإلكترونية http://www.almounadil-a.info.

٦. موريس كروزيه (موسوعة تاريخ الحضارات العام: الجزء السابع: العهد المعاصر) ترجمة يوسف وفريد داغر، دار عويدات للنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣.

٧. أندريه إيمار وجانين اوبواية (موسوعة تاريخ الحضارات العام: الجزءالثاني: روما وإمبراطوريتها) ترجمة يوسف داغر وأبوريحان، دار عويدات للنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣.

٨. موريس كروزيه (موسوعة تاريخ الحضارات العام: الجزء الثالث: القرون الوسطي) ترجمة يوسف وفريد داغر، دار عويدات للنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣.

9. Aristotle (The Politics) tr. T.A. Sinclair, Penguin Books, Baltimore, USA, 1972.

10. Crane Brinton, (The Anatomy of Revolution) revised ed., Vintage Books, New York, 1965.

11. Editors S. Brown & T. Tackett (THE CAMBRIDGE HISTORY OF

CHRISTIANITY - VOLUME VII: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815) 2nd edition, Cambridge University Press, UK, 2008.

12. Gerald Bernard, (The spanish Labyrith) Cambridge University Press New York, 2009.

13. Brooks Adams)The Theory of Social Revolutions) Authorama Public Domain Books.

14. James E. McClellan III and H. Dorn (Science and Technology in World History) Johns Hopkins University Press, USA, 1999.

15. William H. McNeill (The Rise of the West: A History of the Human Community) University of Chicago Press, Chicago, 1991.

16. Oswald Spengler (The Decline of the West) Ed. Arthur Helps and Helmut Werner. Trans. Charles F. Atkinson. New York: Oxford University Press, 1991.

17. D. Light & S. Keller & C. Calhoun (Sociology) 5th edition, Alfred A. Knopf Publ., New York, 1989.

18. http://Industrial Revolution -- Britannica Online Encyclopedia.htm

19. http://Systems theory - Wikipedia, the free encyclopedia.htm

20. http://Ludwig von Bertalanffy - Wikipedia, the free encyclopedia.htm

21. http://Systems thinking - Wikipedia, the free encyclopedia.htm

22. http://Scientific revolution - Wikipedia, the free encyclopedia.htm

23. http://Revolutions of 1848 - Wikipedia, the free encyclopedia.htm

ثورة العلم: النسبية

أ. د. م. محمد أمين شاهين(*)

بزوغ الثقافة العلمية والروح العلمية أخضع سلطان الكنيسة لبساطة ووضوح أفكار الحكماء، حيث كانت السلطة التى يكتسبها التراث العلمى مختلفة كل الاختلاف عن تلك الأحكام القطعية التى كانت الكنيسة فى العصور المظلمة تحاول عن طريقها أن تفرض سيطرتها على الناس.

وقد حاولت الكنيسة تطويق انتشار أفكار الحكماء بكل ما أوتيت من قوة وجبروت وسلطان، من خلال المحاكم العسكرية، أقصد محاكم التفتيش inquisition، فهاهو جيوردانو برنو (١٥٤٨- ١٦٠٠) مفكرًا وفيلسوفًا تم إحراقه فى محرقة روما، ولو شيليو فانينى (١٥٨٤- ١٦١٩) لكونه مفكرًا، قطع لسانه، وتم إعدامه شنقا فى تولوز، وتم إحراق جثمانه.

وهاهو جاليليو جاليلي Galileo Galilei يقف أمام المحكمة ليتخلى عن اكتشافاته الثورية فى العلم، والتى أطلق عليها المهاترات والهرطقة. يقول جاليليو: «٠٠٠٠وهاأنذا بنفسي، أركع ماثلا أمام هيئة المحكمة الموقرة، ...... حيث سبق للمجلس المقدس الموقر أن أمرني بالتخلي عن الفكرة الزائفة القائلة: بأن الشمس هى مركز الكون، وبأنها ثابتة لا تتحرك، كما نهاني عن الاعتقاد فى هذا المذهب الزائف وعن الدفاع عنه أو تدريسه بأى أسلوب. تهمتي تأليف ونشر كتاب يتناول هذا المذهب اللعين .... إننى أود أن أنزع من أذهان سموكم، ومن ذهن كل مسيحى كاثوليكي هذه الريبة البالغة الموجهة نحوي مباشرة، ولذلك أقسم بقلب سليم، وعقيدة صادقة أن أتخلى عن هذه المهاترات

(*) كلية الآداب بالإسماعيلية - جامعة قناة السويس.

والهرطقات .... وإذا علمت أو ارتبت فى أحد بأنه ملحد مارق، فسوف أبلغ عنه مجلسكم الموقر...»[١].

ومع أن جاليليو كان فى السبعين من عمره، فقد حكم عليه بالإقامة الجبرية كمجرم لم يشفع له سنه أو ركوعه وقسمه أمامهم.

فمن يجرؤ على الاختلاف، يكون مصيره التمثيل بجثمانه أمام الناس ليكون لهم عبرة، ولا مكان للنقد والتفكير والاختلاف، بل كل ما يوجد السمع والطاعة وتقديم القرابين لآباء الكنيسة، والذين سيطروا على كل شيء، حيث كانت المعرفة لديهم موجهه نحو زرع العقيدة العمياء التى لا تسمح فى ذاتها بالاختلاف أو النقد حفاظا على الوضع القائم، ولمصلحة قلة منتفعة من هذا الوضع.

وترتب على هذا الوضع أن بحث أى ظاهرة يتم بناء على كتابات آباء الكنيسة، وأى تأويل يخالف رأى الكنيسة يستبعد، أضف إلى ذلك، أن أى عمل من شأنه خلق فكر مستقل لم يكن مصيره سوى الاستبعاد والرفض.

فالمقارنة مع النصوص هو المنهج المتبع، واتضح ذلك من خلال خطاب كتبه جاليليو إلى كبلر يقول فيه: «... إذ لا يتم البحث عن الحقيقة فى الكون أو فى الطبيعة إلا من خلال المقارنة مع النصوص»[٢]. وبناء على هذا المنهج تحولت آراء أرسطو العلمية إلى «تعاليم» لا يمكن الخروج عنها، طالما أنها فى توافق مع تلك النصوص، ووضعت أعماله فى مرتبة أعمال آباء الكنيسة، والتى لا يجب مخالفتها بأى حال من الأحوال.

أصبح العالم بالنسبة إلى إنسان العصور الوسطى حيزا ساكنا، متناهيا، محكم التنظيم، ولكل شيء فيه وظيفته المقدرة، بدءا بالنجوم التى ينبغى أن تسير فى فلكها، حتى الإنسان الذى يتعين عليه أن يعيش ملتزما المركز الاجتماعي الذى ولد فيه، فإذا ولد عبدا يعيش عبدا لا يحاول أن يحسن من وضعه.

---

(١) فلاديمير سميلجا، النسبية والإنسان، ترجمة محمد العبد، مراجعة جلال عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦، ص ٢٤.

(٢) ألبرت أينشتين، ليبولد انفلد، تطور علم الطبيعة، ترجمة محمد عبد المقصود، مراجعة محمد مرسى، مجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥ ،ص ١٦.

حقا، لقد كان هذا العصر، عصر الظلمات والشرور، فيما يتعلق بالهرطقة العلمية، حيث اتحد المصلحون reformers مع الكاثوليك، فنشطت المحارق فى جنيف وروما، وسرعان ما امتد نشاطها إلى اسبانيا والبرتغال وايطاليا معقل أقوى السلطات للكنيسة الكاثوليكية.

وفى ظل الظروف الصعبة كانت الآراء الجديدة تتم فى الخفاء بين الأصدقاء خوفا من بطش الكنيسة دون الإفصاح عنها. وهذا ما يفسر لنا عدم نشر أي كتابات من هذا القبيل فى هذه الفترة، وخاصة فى حياتهم. فهاهو كوبرنيكوس يضمن آراءه الجديدة فى كتاب أسماه «فى دورات الأجرام السماوية» لم ينشر إلا بعد وفاته.

تلك الآراء الجديدة كانت تحمل بين طياتها روحا جديدة، تعتمد على أدوات خاصة بها فى البحث، بعيدة عن النصوص الدينية المقدسة، كما أنها بدأت تتخلى عن تعاليم أرسطو تدريجيا والتى كانت مسيطرة على كل أشكال الحياة الثقافية آنذاك.

ومع ندرة تلك الآراء، إلا أنها أصبحت تمثل حركة جديدة - حركة سرية مضادة للجمود العقائدى، والذى كان يغلف الحياة بأسرها. ومن ثم نجد أراء كبلر العلمية قد أدت إلى التخلى عن الآراء العلمية التى كانت تقوم على أسس جمالية ودينية.

ولذا نجد جاليليو يأخذ بنظرية مركزية الشمس، حيث عمل على تحسين التليسكوب مما أدى إلى تفسير عدد من الظواهر قضت نهائيا على التصورات الأرسطية المتعلقة بالعالم السماوي. كما اهتم بفكرة المنهج، وأصبحت التجربة لديه ليست مجرد ملاحظة وليست تجريبا عاديا، إنها بالأحرى طريقة تفسيرية. بمعنى أنها تكشف بالشرح والتوضيح مدى صحة النتائج السابقة والمتولدة عن الافتراض المبدئى. فهى إذن تجربة بالذهن، يمارس العقل بواسطتها دوره الريادى فى فهم الطبيعة.

تلك الآراء العلمية مع ندرتها إلا أنها استطاعت أن تقلب الأخطاء الراسخة منذ القدم رأسا على عقب، كما استطاعت القضاء على المرجعية الدينية فى تفسير الحوادث.

وأخيرا انتصرت سلطة العلم على يد السير اسحق نيوتن، والذى قدم لنا نموذجا ميكانيكيا خالصا بعيدا عن أى مرجعية دينية فى فهم طبيعة الكون الذى نحيا فيه. وقد

ضمن كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» مبادئ الميكانيكا والتى أسس عليها العالم أجمع أفلاكه، كياناته المادية التى شملها بتعريفات للحركة والقوة، العجلة، الكتلة وصولا إلى القوانين التى تحكم الطبيعة ككل وبشكل صارم.

أقام نيوتن ميكانيكياه بطريقة منطقية، على أساس من التعريفات والبديهيات، والمسلمات، بحيث تصلح أن تكون أساسا لكل العلوم. وبالتالي، أصبحت العلوم الطبيعية والإنسانية تدور فى فلك النموذج النيوتينى.

بات هذا النموذج مثالا يحتذي فى كافة الفروع المعرفية، فالضوء والحرارة والحركة تفسر من خلال قوانين نيوتن، فنظر إلى الضوء على أنه عبارة عن دقائق ساكنة تمثل الذرات، وحتى النظرية الموجية للضوء استخدمت قانون الحركة عند نيوتن.

طبق هذا النموذج فى العلوم الاجتماعية، فبدأت معالم فيزياء اجتماعية فى الظهور فى علم الاجتماع لتأسيس علم مجتمع استقرائي، تتشابه فيه المناهج والوسائل مع مناهج ووسائل العلم الطبيعي، وهنا تم النظر إلى الكائنات البشرية كأشياء لا تتباين عن أشياء الطبيعة لا تختلف إلا فى الدرجة والنوع، كما حاول أيضا بعض علماء الاجتماع من تطبيق قانون الجاذبية على السلوك الإنساني، فظهر ما يسمى بالجاذبية الاجتماعية، وبنفس الطريقة حاول أوجست كومت أن يضع إطارا متصورا لعلم الاجتماع، قائما على أنماط الفعل ورد الفعل على غرار العلل والمعلولات، كما ظهر علم نفس آلى «بيولوجيا حتمية»، فبحث علماء النفس وراء عناصر التجاذب والتنافر.

هكذا تحول العلم إلى عقيدة، شأنه فى ذلك شأن النصوص المقدسة التى لا يستطيع أحد الخروج عليها، بل الخروج عنها يعد كفرا، وباتت آراء نيوتن «تعاليم» شأنها فى ذلك شأن تعاليم أرسطو، لها من القدسية ما كان لتعاليم أرسطو من قدسية.

أصبحت الحقيقة مطلقة، وما علينا سوى الانتظار، حتى تتكشف لنا، كما أصبح المنهج العلمى مجرد وسيلة لبلوغ الحقيقة الثابتة، تحول الأمر كله إلى نوع من «الدوجما» التى لا يجب خلخلتها، والتى ينبغى أن تحافظ على الأوضاع كما هى.

لقد أدى نجاح قوانين نيوتن وغيرها من النظريات الفيزيائية إلى فكرة الحتمية العلمية، وقد عبر عنها لأول مرة العالم الفرنسي دي لابلاس مؤكدا على أننا إذا عرفنا مواقع وسرعات كل جسيمات الكون في أحد الأوقات، ينبغي عندها أن تتيح لنا قوانين الفيزياء أن نتنبأ بم سيكون عليه حالة الكون في أي وقت آخر في الماضي أو المستقبل.

وبمعنى آخر، إذا كانت الحتمية العلمية صحيحة، فينبغي من حيث المبدأ أن نكون قادرين على التنبؤ بالمستقبل. ومما سبق أمكننا القول بأن العلم الحديث على يد نيوتن تحول إلى سلطة مقدسة لا يمكن الخروج عليها، فالكون أصبح متسقا بمعنى أنه لا يوجد جزء من فضائه متميز عن الجزء الآخر، ولا نقطة عن نقطة أخرى، وليس له مركز أي أنه بنفس الخواص في جميع الاتجاهات.

وترتب على ذلك أن قوانين الطبيعة المعروفة تتمتع بصحة عمومية كونية فضائيا وزمنيا. كما أصبح للكون طابعا مستقرا استاتيكيا بمعنى أنه لا يتغير بمرور الزمن ولا يتطور، وأن الفضاء مستقل في خواصه عن المادة وحركتها، وهو يحتويها كما يحتوي الوعاء الأشياء الموجودة فيه دون أن يتأثر شكله بها، بمعنى أن الفضاء له خواصه الهندسية الثابتة، وليس له خواص فيزيائية، كما أن الكون له امتداد نهائي، وليس له حدود.

عند هذا الحد، جاء فرض هذه الدراسة بأن ثورة العلم هي النسبية بمعنى التحرر من كل «دوجما»، التحرر من كل حقيقة مطلقة، ويصبح الهدف من الدراسة إثبات تلك الفرضية، كما تهدف الدراسة أيضا إلى التأكيد على أن النسبية هي «نسبة إلى» المرجع أو إطار الإسناد، وهذا يعني أننا نستطيع أن نقف على معان مشتركة (موضوعية) طالما أن لنا نفس المرجع أو اتفقنا حول المرجع، وهذا الموقف أراه ضروريا في فهم النسبية وعلاقتها بالعلوم الإنسانية، أيضا هذا الموقف يبعدنا عن الفهم الخاطئ والمتداول لمفهوم النسبية المرتبطة بالذاتية والتي تعني تعدد الآراء بحيث أنها لا يمكن أن تتلاقي في نقاط مشتركة نستطيع أن نحكم عليها أو نتفق حول صحتها أو بطلانها، كذبها أو صدقها، افتقاد الموضوعية.

هذا الموقف من النسبية على ما اعتقد قد نشأ من موقف السفسطائيين من المعرفة والذين جعلوا من الإنسان -الفرد- مقياس كل الأشياء - وهذا موقف متطرف لأنه يجعل الأنا -

الفرد - قادرا على الوصول إلى المعرفة وا كتسابها، وهذا يتنافى بالطبع مع مفهوم العلم بالمعنى المعاصر الذي يحتاج إلى كثير من الجهود المتضافرة بعضها مع بعض لاجتياز الصعوبات التي تواجه العلم، كما أنه في الوقت ذاته يتنافي مع فلسفة التواصل التي تجعل من الآخر طرفا أساسيا في الوصول على المعرفة، هذا التواصل بحاجة إلى مرجع أو إطار إسناد يختلف من فرع معرفي إلى فرع معرفي آخر. كما يهدف البحث إلى إلقاء الضوء على النتائج المترتبة عن النسبية وعلاقتها بالفلسفة بوجه عام.

النسبية: تدمير المطلق

أ- تدمير مفهوم الآنية بالمعنى الكلاسيكي:

إنه لمن الصعب التخلص من العرف السائد من أن الزمن هو شيء ما مطلق مستقل وذاتي الوضوح، لدرجة أن مناقشته أمر غير ضروري، وربما كان أصعب حاجز لفهم نظرية أينشتين هو صعوبة التخلص من المفهومات التى أرسى قواعدها نيوتن.

أو بمعنى آخر، ربما تكمن الصعوبة في عدم تصورنا الخروج عن العقيدة التي رسخها العلم النيوتني من أن الزمن مطلق، حيث كان التصور الكلاسيكي للآنية قائم على مبدأ السبب والنتيجة principle of cause and effect ويكون: أى حدثين على وجه العموم أحدهما سبب أو نتيجة للآخر يكونان آنيين[١].

هذا التعريف يقدم ضمنيا فرضا غاية في الأهمية: السرعة القصوى لنقل إشارة المعلومات من النقطة أ إلى النقطة بـ (لا نهائية). و إذا سلمنا بأن المعلومات يمكن نقلها بسرعة (لا نهائية)، فإنه يمكن الوصول إلى الاستنتاج بأن الحدثين الآنيين في إطار إسناد ما، يكونان آنيين في إطار إسناد آخر[٢].

ولكن ما المقصود بإطار الإسناد Frame of reference؟.

لقد كان معروفا منذ أيام الأغريق القدماء أننا لكى نصف حركة جسم ما نحتاج إلى

---

(١) النسبية والإنسان ،ص٢٠١-٢٠٢.
(٢) المرجع السابق ،ص ٢٠٤.

جسم آخر ننسب حركة الجسم الأول إليه. فنحن نرصد حركة عربة ما مثلا بالرجوع إلى سطح الأرض، وحركة كوكب ما من الكواكب بالرجوع إلى مجموعة النجوم الثابتة. وفى الفيزياء يسمى الجسم الذى نسند إليه الحوادث مكانيا «مجموعة الإسناد»، فقوانين ميكانيكا جاليليو ونيوتن مثلا لا يمكن التعبير عنها إلا بالاستعانة بمجموعة الإسناد.

«ومجموعة الإسناد» المقبولة فى الميكانيكا تسمى «مجموعة قصورية»، إذن المجموعة القصورية تتحقق فيها قوانين الميكانيكا، والجسم الذى لا تؤثر عليه قوى خارجية يتحرك بانتظام فى هذه المجموعة، وبفضل هذه الخاصية يمكننا أن نميز بين مجموعة قصورية وأخرى[1].

ولكن ما معنى قولنا لا توجد قوى تؤثر على الجسم؟ معناه ببساطة أن الجسم يتحرك بانتظام فى مجموعة قصورية. ولكن هل يمكن اعتبار المجموعة الإحداثية المثبتة فى الأرض مجموعة قصورية؟[2].

بالطبع لا يمكن نظرا لان قوانين الميكانيكا لا تنطبق تماما على سطح الأرض بسبب حركتها الدورانية. ولكن هل يمكن اعتبار مجموعة قصورية مثبته فى الشمس مجموعة قصورية؟ يحدث ذلك فى كثير من المسائل، وعندما نتكلم عن حركة الشمس الدورانية فإننا نفهم ضمنا أن مجموعة قصورية مثبتة فيها لا يمكن اعتبارها قصورية[3].

إذن ما هى مجموعتك القصورية وكيف تختار حركتها؟.

المجموعة الإحداثية القصورية هى مجرد فكرة خيالية، فإذا أمكنني أن ابتعد عن جميع الأجسام المادية وأحرر نفسي من جميع التأثيرات الخارجية، فان مجموعتك فى هذه الحالة فقط تكون مجموعة قاصرة[4].

---

(١) ألبرت أينشتين، أفكار وأراء، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ١٥.

(٢) محمد عبد اللطيف مطلب، الفلسفة والفيزياء (الجزء الثاني)، الموسوعة الصغيرة (١٦٣)، بغداد، ١٩٨٥، ص٤٢-٤٣.

(٣) ستيفين هوكنج، الكون فى قشرة جوز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمى، عالم المعرفة (٢٩١)، ٢٠٠٣، ص ٤٠.

(٤) النسبية والإنسان، ص ٢٠٥.

ولكن ماذا تعنى بمجموعة محررة من التأثيرات الخارجية؟. وهذا يعنى أننا رجعنا مرة أخرى إلى سؤالنا مرة أخرى.

هذه الصعوبة كامنة فى علم الطبيعة الكلاسيكى، فلدينا قوانين ولكنا لاندرى إلى أى مجموعة إحداثية ننسبها إليها، وهكذا يبدو لنا عالمنا الطبيعي كله مبنى على أساس من الرمال[1].

خذ على سبيل المثال، لنعتبر أن جسمين كالشمس والأرض هم المراد دراسة الحركة عليهما، فالحركة التى نلاحظها هى حركة نسبية، سواء ثبتنا المجموعة الإحداثية على أى منهما، ومن وجهة النظر هذه يظهر لنا أن اكتشاف كوبرنيكوس ليست سوى نقل المجموعة الإحداثية من الأرض إلى الشمس. ولكن بما أن الحركة نسبية ويمكننا استخدام أى مجموعة إحداثية فلن يكون لدينا أى سبب لتفضيل مجموعة إحداثية على أخرى[2].

وهنا يتدخل علم الطبيعة مرة أخرى، فالمجموعة الإحداثية المرتبطة بالشمس، تنطبق على قوانين الطبيعة أكثر من الأخرى المرتبطة بالأرض.

ولا توجد حركة منتظمة فى علم الطبيعة الكلاسيكي، فإذا تحركت مجموعتان إحداثيتان بانتظام بالنسبة لبعضهما فليس هناك معنى للقول بأن هذه المجموعة الإحداثية ساكنة والأخرى متحركة.

ولكن إذا كانت المجموعتان متحركتين بدون انتظام بالنسبة لبعضهما فهناك ما يدفعنا للقول هذا الجسم يتحرك والآخر ساكن(أو يتحرك بانتظام).

هنا تتكشف الهوة السحيقة بين المنطق والطبيعة الكلاسيكية، كما ترتبط الصعوبات بالمجموعة القاصرة والحركة المطلقة، ويمكن أن تحدث الحركة المطلقة فقط على أساس المجموعة القصورية التى تتحقق فيها قوانين الطبيعة.

وتبقى الإشكالية المتمثلة فى السؤال هل نستطيع أن نبني علم طبيعة نسبي، يتحقق فى جميع المجموعات الإحداثية؟ علم طبيعة ليس به مكان لما يسمى بالمطلق ولكن فقط للحركة النسبية؟.

---

(١) تطور علم الطبيعة، ص ١٤٢.

(٢) النسبية والإنسان، ص ٩١.

هذا السؤال فى حد ذاته لا يمكن أن يخطر ببال أحد قبل ظهور النسبية. ولا يمكن أن يكون متاحا لأحد، نظرا لأن فروضها تخرج عن نطاق منطق تفكيرنا.

ولذا نجد أن هذا السؤال هو أحد فرضين قامت عليهما النظرية النسبية الخاصة، حيث افترض آينشتين فى النسبية ثبات سرعة الضوء فى جميع المراجع القصورى، أى استقلال سرعة الضوء عن حركة مصدر الضوء والراصد. والثاني قوانين الطبيعة هى هى فى جميع المراجع القصورية[1].

ولهذا أكد آينشتين على أهمية مفهوم مجموعة الإسناد، وجعله المبدأ الأول والخاص بالنسبية، فراح يعرفه بالقول: «إن أى مجموعة إسناد تتحرك بانتظام فى خط مستقيم بالنسبة إلى مجموعة قصورية تكون هى الأخرى مجموعة قصورية مثلها»[2].

من هنا تأتى ثورية النظرية النسبية، فهي لا تدخر وسعا فى توضيح العلاقات بين التصورات المجردة والحقائق التجريبية.

من ثم، إذا كان إطار الإسناد أو الجسم الثابت غير محدد، فإن عبارة الجسم المتحرك تكون بلا معنى. هنا نلاحظ الارتباط المهم بين إطار الإسناد ومفهومنا للحركة. وإطار الإسناد ومفهوم الزمن والتزامن.

إلا أن إطار الإسناد عند نيوتن يؤدى إلى الحركة المطلقة، والفضاء المطلق، حيث أن التأثيرات المميزة للحركة المطلقة من النسبية هى القوى المرتدة من محور الحركة الدائرية، وتختلف تلك القوى المرتدة تبعا لكمية حركتها.

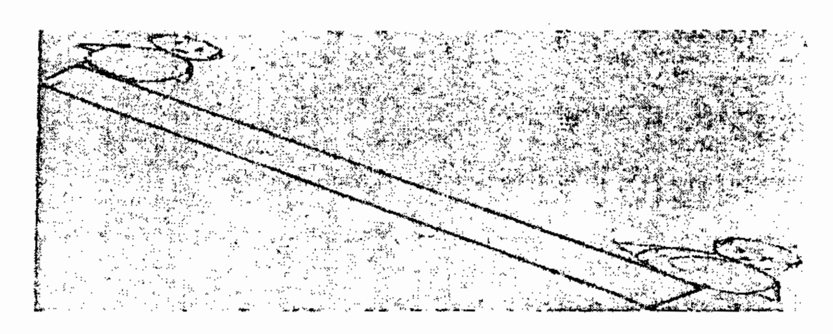
يذهب نيوتن فى كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» إلى القول: الفضاء المطلق Absolute space بطبيعته ودون الاعتبار لأى شيء خارجى، يظل دائما غير متحرك، أما الفضاء النسبي فله مقاييس متحركة عن الفضائيات المطلقة، تدركها مواضعها من الأجسام التى عادة ما تشير إلى الفضاء غير المتحرك. إذن لقد صاغ نيوتن قوانينه على أساس إطار إسناد مثالى مطلق فى فضاء مطلق[3].

---

(١) أفكار وآراء، ص ١٦.

(٢) النسبية والإنسان، ص ٨١- ٨٢.

(٣) المرجع السابق، ص٩٠.

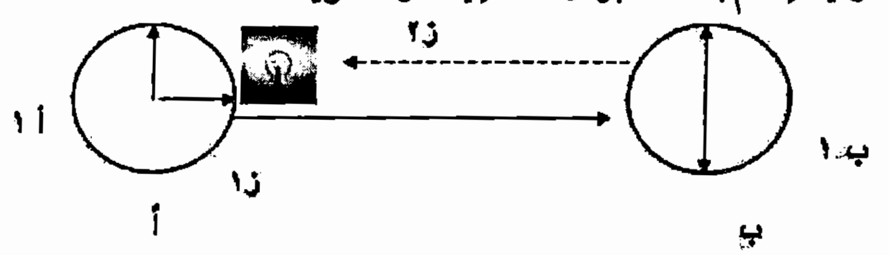


أما مشكلة قياس الزمن تنتج من مسألة الانتقال من إطار إسناد إلى إطار إسناد آخر، ففى الفيزياء الكلاسيكية أصبح تصور الزمن بحيث أن أى فترة زمنية هى مطلقة مهما كان إطار الإسناد. وبهذا المعنى تكون آنية الأحداث في الفيزياء الكلاسيكية تصورا مطلقا absolute concept، والآنية المطلقة هذه تؤدي مباشرة إلى الزمن المطلق(١).

إذن في فيزياء ما قبل اينشتين، كان هناك نمط الفعل المنقول بسرعة (لا نهائية)، فإذا دفعت النقطة (أ) الجسم وهو في حالة سكون، فإن النقطة (ب) تبدأ في الحركة في نفس اللحظة(٢).

لذا جاء التساؤل الذي طرحه اينشتين مغايرا لآراء السابقين عليه، فإذا طرحنا وجود الأفعال (لا نهائية) السرعة جانبا، فإن المفهوم الكلاسيكي لآنية حدثين عند نقطتين مختلفتين في الفراغ يكون مفهوما خاطئا.

ويبين اينشتين ذلك بإيضاح مؤكدا على أن عالمنا يسلك في عمله طريقة بحيث لا يكون هناك وسيلة إعلام بالحدث قبل أن تحمله إلينا حزمة ضوئية(٣).



(١) تطور علم الطبيعة، ص١٧٧.
(٢) المرجع السابق، ص١٢٩-١٣٠.
(٣) النسبية و الإنسان ص٢٠٦.

فإذا حدث انفجار في النجم الأقرب القنطوري وأمكن تسجيله على الأرض بعد أربع سنوات وهى الفترة التي يقطعها الضوء بسرعته للمسافة التي تفصلنا عن النجم، وهي أربع سنوات ضوئية، فإن هذين الحدثين تربطهما علاقة السبب والنتيجة، ومن حيث المبدأ لا يمكن أن يكونا آنيين.

ولأهمية مفهوم الآنية، نجد اينشتين يبدأ نظريته في النسبية بتعريف لها، يقول اينشتين: «الحدثان الواقعان عند نقطتين (أ)، (ب) في نظام قصوري واحد يكونان آنيين، إذا كانت الإشارات الضوئية مرسلة من النقطتين (أ)، (ب) وقتي الحدثين تصل إلى نقطة في منتصف الخط أ ب في نفس اللحظة[1].

وبناء على هذا التعريف يكون تعريف الزمن: أنه مجموع القراءة الإجمالية للساعات المتماثلة الموضوعة في نقط مختلفة من الفضاء في نظام (قصوري واحد) ساكنة في هذا النظام، وتعطي نفس القراءات عند نفس الوقت، فليس هناك صورة أخرى لآنية حدثين أكثر من استحالة أية علاقات سببية بينهما. وطالما أننا نتحدث عن أنيات أحداث عند نقطة واحدة، تتفق النظرية النسبية مع المفهومات الكلاسيكية، ولكنها تختلف عندما تكون هناك نقاط مختلفة[2].

وتبعا لتفسير اينشتين، فإننا نسلم بأن الحد الأقصى لسرعة نقل المعلومات محدود، ولو أنها كبيرة جدًا ٣٠٠ كم/ث، ولذا فحتى تصل إشارة الحدث (أ) إلى النقطة (ب١، ب٢، ب٣)، فإنه يلزم فترة زمنية، كما أن أي حدث ب١، ب٢، ب٣ واقع في النقطة ب١، ب٢، ب٣ عند لحظة ما، في غضون هذه الفترة الزمنية لا يمكن اعتباره تحت أي وضع على علاقة سببية بالحدث (أ)[3].

والتجارب اليومية تؤكد ما ذهب إليه اينشتين، فمن السهل تبعا لتفسير اينشتين، ملاحظة أن تعريف الآنية يؤدي إلى الإجراء الآني لإثبات الحركة المتزامنة synchro2nized للساعات، فيقال أن ساعتين متزامنتان إذا كانت تعطي نفس القراءة للزمن[4].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٣.
(٢) المرجع السابق، ص٢٠٤.
(٣) المرجع السابق، ص٢٠٥-٢٠٦.
(٤) الفلسفة والفيزياء، ص٥٠-٥١.

فإذا كان لديك ساعتان عند النقطة أ، ب في نظام قصوري واحد، وعند اللحظة (ز١) كانت الساعة الثالثة كما تبينه الساعة (أ) إلى أن انطلقت إشارة ضوئية تجاه النقطة (ب) حيث تنعكس لحظيا وتعود للنقطة (أ) عند اللحظة (ز٢) وكانت الساعة التاسعة، كما تبينه الساعة (أ)، فإذا كانت لحظة وصول الإشارة الضوئية للنقطة (ب) هي الساعة السادسة كما تبينه الساعة (ب١)، فإن الساعتين (أ١)، (ب١) متزامنتان، وذلك من خلال ما ذهب إليه اينشتين[١].

الساعة عند (ب) = مجموع القراءتين عند الساعة (أ١) / ٢

= ٣+٩ / ٢ = ٦ (ساعة)

لم يقف اينشتين عند هذا الحد، بل برهن على أن آنية الأحداث هي: «تطور نسبي»، وأن الأحداث الآنية في نظام قصوري قد لا تكون آنية في نظام قصوري آخر.

آنية/ تزامن الأحداث، تصور نسبي:

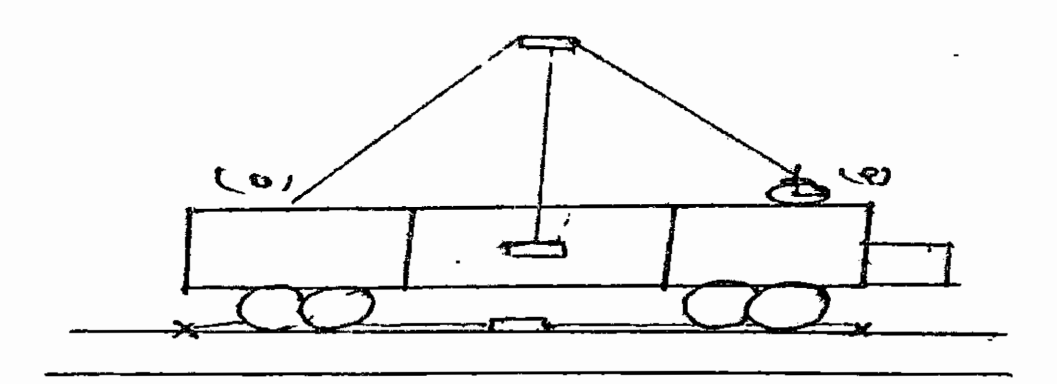
يدلل لنا اينشتين على ذلك من خلال مثال يسوقه ، يقول فيه: قطار يتحرك على قضبان، صاعقتان برقيتان تضربان نهايتي القطار والأرض. والمطلوب معرفة ما إذا كانت الصاعقتين آنيتين أم لا[٢].

ولتوضيح ذلك:افرض أن ومضة ضوئية حدثت في منتصف عربة القطار المتحرك بانتظام، في نظام الإسناد المتصل بالقطار، تصل الإشارتان الضوئيتان لجداري العربة الأمامي والخلفي آنيا، وفي نظام الإسناد المتصل بالأرض لا يكون الحدثين آنيين.

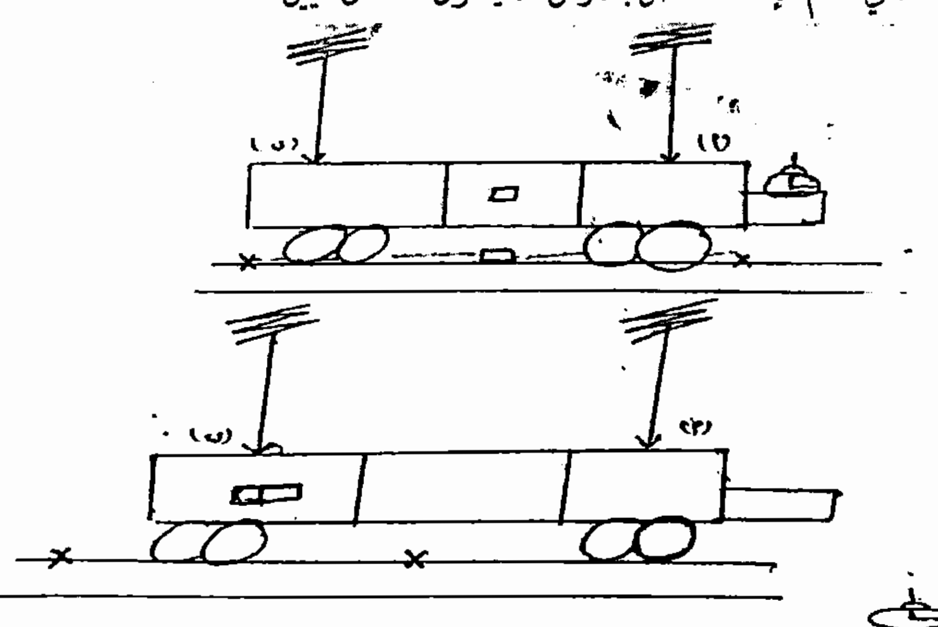
---

(١) المرجع السابق، ص٥٢.

(٢) النسبية والإنسان، ص٢٠٧.



أما في نظام الإسناد المتصل بالأرض، لا يكون الحدثان آنيين.



فإذا كان الراصد داخل القطار فنجد أنه يزعم أن الصاعقتين تكونان آنيتين إذا كان هناك جهاز كهرومغناطيسي في منتصف القطار لتسجيل الصاعقتين في تزامن ولحظة واحدة.

وإذا كان الراصد على الأرض فنجد أنه يزعم أن الصاعقتين تكونان آنيتين، إذا كان هناك جهاز كهرومغناطيسي في منتصف المسافة بين العلامتين[1].

(١) المرجع السابق، ص٢٠٧-٢٠٨.

مما سبق يمكننا القول بأن تزامن الأحداث الآنية هو تصور نسبي، والأحداث الآنية في نظام قصوري لا تكون آنية في نظام قصوري آخر.

وتكمن أهمية التزامن ومفهوم الزمن لأن أى حدث لا معنى لها بدون تعريف الآنية - بل على الأكثر من هذا أن النظرية النسبية لا يمكن فهمها إلا من خلال الآنية، والتي تجعلها واضحة وطبيعية.

إذن ليس هناك زمان مطلق، من حيث ارتباطه بالمرجع القصوري كما أثبته اينشتين، فعند الانتقال من مرجع قصوري إلى مرجع قصوري آخر، لا يتغير الفضاء وحده، بل الزمان أيضا. وهذه تعد أهم نتيجة للنظرية النسبية الخاصة ليكونا «المتصل الفضا زماني» رباعي الأبعاد، فالأحداث لا تحددها ثلاثة أبعاد فقط كما في الفيزياء الكلاسيكية، بل أربعة أبعاد، ثلاث منها فضائية وواحد زماني[1].

وهنا يجب التنويه على أن الرأي القائل بأن رباعية الأبعاد أدخلت حديثا، كما يجب التشديد على تلك النقط لما وجدنا هذا الخطأ متداولا فى الكتب التى تناولت موضوع الزمان والمكان. تلك الأبعاد الأربعة كانت موجودة فى فيزياء نيوتن، وكانت ثلاثة أبعاد مكانية وبعد زمني.

إن ما يجب فهمه هنا، أو بكلام آخر، أن الجديد الذى قدمه آينشتين هو ربط هذه الأبعاد بمفهوم الآنية/ التزامن. فأكد على أن: ما هو آني فى مجال قصورى معين لا يشترط أن يكون آني مجال قصورى آخر.

وهذا يعنى أن المتصل الرباعى الأبعاد لم يعد الآن قابلا للانقسام موضوعيا إلى قطاعات كل منها يتضمن حوادث آنية. من أجل هذا يجب اعتبار الزمن والمكان متصل رباعى الأبعاد غير قابل للانقسام موضوعيا. وعلى ذلك انتهى آينشتين إلى أن الحقيقة الفيزيائية لها وجود رباعى الأبعاد.

أيضا من نتائج النظرية النسبية العامة، أصبح الفضاء ليس مستقلا بذاته، بل هو مشروط بالمادة. حيث تتوزع تلك المادة في الفضاء بفعل الجاذبية. وبالتالي أمكن القول بأن النظرية النسبية العامة جعلت هندسة الفضاء تتحدد بالواقع الفيزيائي.

---

(١) الفلسفة و الفيزياء، ص٥٢-٥٣.

وموقف اينشتين هنا على عكس موقف جاليليو الذي جعل من مبدأ النسبية خاص بقوانين الميكانيكا، والذي يقول: «قوانين الميكانيكا هى هي نفسها في جميع المراجع القصورية»، وعمم اينشتين هذا المبدأ تعميما أوسع، بحيث لا يبقى على المراجع القصورية، بل يصبح على أي مرجع مهما كان نوع حركته، فذهب اينشتين إلى أن القصورية inertia والجاذبية gravity متكافئتان بخصوص فعلها على الأجسام. وبالتالي استطاعت النظرية النسبية العامة أن تصوغ مقولات عن هندسة الكون ككل[١].

ب- النسبية: هدم المبادئ ذاتية الوضوح:

إذا كان نيوتن قدم أول نموذجًا رياضيًا للزمان والمكان فى كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» والذى نشر عام ١٦٨٧، فكان الزمان والمكان يشكلان فى هذا النموذج خلفية تقع فيها الأحداث، ولكن لا تتأثر بها تلك الأحداث أو تؤثر فيهما.

كما جاء الزمان منفصلا عن المكان، كمسار للسكة الحديد الذى يكون لانهائيًا فى كلا الاتجاهين، كما جاء سرمديا، بمعنى أنه موجود وسيظل موجود إلى الأبد.

وظل الحال على ما هو عليه قرابة المائتين وأربعين سنة تقريبا، إلى أن جاء أينشتين، فقلب مفهوماتنا الكلاسيكية رأسا على عقب، بل وطرق تفكيرنا. فقدم هندسة كونية جديدة كل الجدة عن كل سابقيه، والتى جاءت متضمنة فى نظريته النسبية العامة، حيث اندمج فيها الزمان مع المكان ليشكلا (زمكان)، وذلك من خلال رؤيته للجاذبية والتى بفضلها تتوزع المادة فى كافة أرجاء الكون[٢].

أصبح الزمكان متشابكا تشابكا لا انفصام فيه، فنحن لا نستطيع أن نحنى المكان من دون أن يشمل ذلك الزمان. وبالتالي تغير شكليهما كما تغير وظيفتيهما، فبعد أن كانا يمثلان خلفية سلبية لوقوع الأحداث، أصبحا لاعبين أساسيين فى تشكيل الحوادث.

---

(١) ستيفن هوكنج، تاريخ موجز للزمان، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص٥٢.

(٢) النسبية والإنسان، ص٢١٨.

ومما يجعل نظرية أينشتين ثورة حقيقية أن معظم النتائج فى كافة فروع المعرفة، جاءت مؤيدة للنظرية النسبية العامة. على سبيل المثال: تنبأت النسبية العامة بأنه ينبغى أن يكون للكون والزمان بداية أو نهاية. وقد أيدت التجارب الذى ذهب إليها كل من ستيفن هوكنج وبنروز من إثبات أن الزمان فى النموذج الرياضى للنظرية النسبية لابد له من بداية، فيما يسمى بالانفجار الكبير Big band(١).

كما تبين حجج مماثلة أن الزمان ستكون له نهاية عندما تتقلص النجوم أو المجرات تحت تأثير جاذبيتها هى نفسها لتشكل ثقوبا سوداء، تختفى عندها كل القوانين وينتفى عندها الزمن، ففى عام ١٩١٦ كشف بحث لعالم الفلك الالمانى كارل شوارتز عن دلالة مذهلة للنسبية العامة، فقد أوضح أنه إذا تركزت كتلة نجم فى منطقة صغيرة صغرا كافيا، يصبح المجال الجذبوى عند سطح النجم قويا لدرجة أن الضوء لا يمكنه الإفلات منه، وهذا ما يطلقون عليه مسمى «الثقب الأسود»، أى منطقة من الزمكان محددة بما يسمى أفق الحدث، يستحيل أن يصل منها أى شيء إلى ملاحظ بعيد، بما فى ذلك الضوء(٢).

أيضا تعتبر أساس كل المناقشات حول موضوع السفر فى الزمان، حيث جاءت معادلات أينشتين لتوضح حالة الزمان والمكان على أنهما فى حالة ديناميكية، وينحيان بفضل الجاذبية ويتشوهان بفعل المادة والطاقة الموجودة فى الكون. فهناك احتمال بأن يكون الزمان والمكان منحيان إلى حد بالغ بحيث نستطيع أن ننطلق فى رحلة بسفينة فضاء ونعود عند زمن بدء الرحلة، من خلال ثقوب دودية - أنابيب الزمكان - والتى توصل بين المناطق المختلفة من المكان والزمان(٣).

فكان انفصال المكان والزمان من المعانى ذاتية الوضوح self-evident، ولكن ما يبدو ذاتى الوضوح ربما يخفى فى طياته مشاكل خطيرة. وإن أول من فطن إلى ذلك علماء الرياضة، وعلى وجه الخصوص فى المسألة المتعلقة بالمسلمة الخامسة لإقليدس Euclid's fifth postulate،

---

(١) تاريخ موجز للزمان، ص٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢-٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص٣٧.

أيضا فى عالم الفيزياء، أصبح السؤال لماذا نقبل تلك الأشياء على أنها واضحة بذاتها سؤال مركزى لا يمكن تجاهله.

ترتب على ذلك، أن المعانى ذاتية الوضوح قد أسقطت فى الفيزياء المعاصرة، وعلى وجه الخصوص على يد أينشتين فى نظريته النسبية الخاصة والعامة. ففى النسبية الخاصة تم إسقاط مفهوم الزمان المطلق والمكان المطلق، التخلي عن مفهوم الإسناد المطلق. كما أصحبت مفهوماتنا عن الكتلة، المسافة، الطول، العجلة مفهومات نسبية تتوقف دلالتها على إطار الإسناد، بل وتختلف تلك المفهومات من إطار إسناد إلى إطار إسناد آخر. أما فى النسبية العامة والتى استطاع آينشتين أن يجعل من قانون نيوتن للجاذبية حالة حدية خاصة، بمعنى اشتقاق قانون نيوتن للجاذبية وقانون الحركة من النسبية العامة.

الأثير «كحامل» من المعانى ذاتية الوضوح:

لما كانت النظرية النسبية الخاصة قد أوضحت التكافؤ الفيزيائي لكل المجموعات القصورية فقد أثبتت أن فرض الأثير الساكن لا محل له. وعلى ذلك أصبح ضروريا أن نتخلى عن فكرة المجال الكهرومغناطيسي يجب أن يعتبر كمجرد حاله لحامل مادي، أو كحامل للأمواج الكهرومغناطيسية.

إن فرض الأثير الساكن ظل أمرا لا يمكن الشك فيه، حتى مقدم النظرية الموجية للضوء لهيجنز والتى قامت على أساس الميكانيكا الكلاسيكية، فقد كان لابد من فرض الأثير «كحامل» للأمواج، ذلك الأثير الذى يتخلل كل الأشياء والذى لم تكن هناك ظاهرة واحدة معلومة توحى بشكل بنائه، أو تؤيد هذا الفرض، ولم يكن فى مستطاع أحد من العلماء أن يقدم معلومة واضحة عن القوى الداخلية التى تحكم الأثير ولا عن القوى التى تؤثر بين الأثير والمادة ذات الوزن، وعلى ذلك ظلت أسس هذه النظرية فى الظلام إلى الأبد.

كما كشفت نظرية المجال الكهرومغناطيسي لفرادى وماكسويل أن هناك حالات فى الفضاء الحر تنتشر فى أمواج، أيضا هناك مجالات محددة الموقع تستطيع أن تؤثر على الكتل الكهربائية أو الأقطاب المغناطيسية التى تقترب من نطاقها. فاخترعوا وسطا يتخلل كل

الفضاء على نمط المادة ذات الوزن هو الأثير، والذين ظنوا أنه يؤدى وظيفة الحامل للظواهر الكهروماغنطيسية. وأصبح هذا الأثير يملأ الفضاء وتهيم فيه الجسيمات المادية[١].

ولما كان الظن أن تبادل التأثير بين الأجسام يتم خلال مجالات وجب أن يكون فى الأثير مجال جاذبي لم يكن واضحا فى ذلك الوقت يشكل قانون مجاله. لقد كان يظن أن الأثير مجرد محط لكل القوى التى تعمل فى الفضاء، ومادام قد تحقق أن الكتل الكهربائية المتحركة تولد مجالا مغناطيسيا، وبناء على هذا التصور يصبح القصور أثرا مجاليا[٢].

أصبح هذا الأثير لغزا محيرا حتى جاء آينشتين، فجعل الفضاء والأثير مجرد اسمين مختلفين لحالة واحدة، كما جعل المجال حالة فيزيائية للفضاء، لأنه إذا كان لا يمكن إسناد حالة خاصة من الحركة للأثير، فليس هناك أى مبرر لاعتباره كيانا من نوع خاص بجانب الفضاء. وبالتالي دخل المجال من أوسع الأبواب، وأصبح عنصرا لا يستغنى عنه فى الوصف الفيزيائى، له نفس الأهمية التى يأخذها مفهوم المادة عند نيوتن[٣].

أصبح الفضاء فى النسبية العامة يتوقف على عوامل فيزيائية، كما أصبح المجال الجاذبي تحدده هيئة الكتل وتغير معها طبيعة المجال. كما أصبح الزمكان لا يدعي لنفسه وجودا بذاته، بل كمجرد صفة بنائية للمجال الجاذبي، وبالتالي، ليس هناك مكان خال من المجال[٤].

إذن ما ذهب إليه اينشتين تقديم تصورات الأجسام المادية والفضاء والزمن الذاتي والموضوعي مرتبطة ببعضها وبطبيعة تجربتنا. مما أدى إلى نظريته في المجال الجاذبي الذى يتوحد فيه الزمان مع المكان.

الطول من المعاني ذاتية الوضوح

لماذا نعتقد فى ثبوت الأطوال وعدم قابليتها للتغير؟. ولماذا يكون من الصعب علينا التخلص من العقائد والآراء المتأصلة فينا؟.

---

(١) جون بولكنجهوم، ما وراء العلم، ترجمة على يوسف على، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨، ص١٨.

(٢) النسبية والإنسان، ص٨٩.

(٣) الفيزياء والفلسفة، جميس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، ١٩٨١، ص٥٢-٥٣.

(٤) تطوير علم الطبيعة، ص٩٢-٩٣.

الطول أحد المصطلحات التي كانت عقيدة راسخة في الفيزياء الكلاسيكية التى لم يخطر ببال أحد أن يقبل تغييرها، ومن ثم فالطول في الفيزياء الكلاسيكية «لا يتغير بالحركة»، وطول الجسم الساكن كان هو نفس طول الجسم المتحرك، فكان مفهوم الطول من القضايا المسلم بها[١].

لنفرض أن لدينا عصا، يبلغ طولها متر، عندما تكون ساكنة فى مجموعة إحداثية ما، فهل سيظل طولها مترًا وهى متحركة؟ ولقد أدركنا طولها من خلال وضع العصا على قضيب المقياس، فكانت مترًا من قضيب المقياس، أما إذا كانت متحركة، فنحن بحاجة إلى مشاهدان يأخذان صورتين متزامنتين لطرفي العصا وبمقارنة ذلك على قضيب القياس، يمكن تعيين الطول بالنسبة للمجموعة الإحداثية[١].

وهنا ليس هناك ما يحملنا على الاعتقاد بان تلك القياسات ستظل واحدة إذا تغيرت المجموعة الإحداثية، طالما كان هناك اختلاف بين المجموعات الإحداثية المتحركة بالنسبة لبعضها.

الآن يمكن أن نتصور بسهولة، أن العصا ستغير طولها، كما أن الزمن يتغير تبعا لمجموعة الإسناد.

ولكن من خلال ما أوضحناه سابقا: أنه من خلال نظام الإسناد المحدد أو النظام القصوري تتم القياسات، أما في التجارب التقليدية فيستحيل أى فرق بين طول الجسم وهو ساكن، وطوله وهو متحرك، إذ أن السرعات الممكنة للأجسام المادية تقل كثيرا جدًا عن سرعة الضوء، ومن هنا برز الاقتناع بأن طول الجسم «مطلق» وثابت بغض النظر عن نظام الإسناد، ولكن كما أوضح اينشتين بأن الأمور تختلف عند السرعات التي تقترب من سرعة الضوء[٢].

فإذا كانت سرعة الضوء ثابتة فى جميع المجموعات الإحداثية فان القضبان المتحركة تعانى تغيرا فى أطوالها وكذلك يتغير نظام توقيت الساعات المتحركة.

---

(١) النسبية والإنسان، ص٥٢-٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص٥٥.

قانون الجمع والطرح فى الميكانيكا الكلاسيكية

لم يعد صالحا فى ظل مجموعات إحداثية تتحرك بسرعة الضوء، فسرعة الضوء هى الحد الأقصى لجميع السرع. وذلك حسب ما ذهبت إليه النسبية، فكلما اقتربت السرعة من سرعة الضوء، يصبح من المستحيل زيادتها عن ذلك.

إذن يبقى حاصل جمع سرعتين لجسم من الأجسام دائما أقل من سرعة الضوء فى الفضاء، مهما كان مقدار السرعتان[١].

استقلال الكتلة والطاقة

عرفت الطبيعة الكلاسيكية المادة والطاقة باعتبار أن كل منهما متمايزان عن بعضهما، ولذلك ظهر قانوني بقاء لكل منهما. وظل الحال على ما هو عليه إلى أن جاء اينشتين بنظريته النسبية، والتى جعلت الطاقة كتلة والكتلة طاقة، وأصبح لهما قانون واحد[٢].

النتائج الفلسفية المترتبة على النظرية النسبية

لم ينحن الزمان والمكان أمام آينشتين فقط، بل انحنى تاريخ الفكر الإنسانى أمام أفكاره الثورية. فالنظرية النسبية تعد نقلة فكرية مهمة فى تاريخ الفكر الإنساني على وجه العموم والفكر العلمي على وجه الخصوص.

ونظرا لأن النظرية النسبية جاءت ضد ما هو مألوف، وما هو عادى، وما هو مفروض علينا، فقد جاءت صعبة فى فهمها وتفسيرها، حتى أن ستيفن هوكنج وهو أستاذ كرسي الرياضيات فى جامعة كمبردج، وهو منصب كان يشغله نيوتن فى السابق، ذهب إلى هذا المعنى فقال أن أحدا لم يستطيع فهم النظرية النسبية إلى الآن كما أرادها آينشتين[٣]. ومن هنا، فلم توظف تلك النظرية بشكل لائق فى شتى مناحى الحياة.

---

(١) تطوير علم الطبيعة، ص١٣٦.
(٢) المرجع السابق، ص١٨٣.
(٣) تاريخ موجز التاريخ، ص١٠-١١.

وإذا ما حاولنا حصر النتائج الفلسفية المترتبة على النظرية النسبية، ونظرا لأنها قد تجاوزت حدود العلم الطبيعي، فتعددت النتائج ومنها:

١- جميع الحركات الميكانيكية نسبية، حيث لا يكون وصف الحركة الميكانيكية ذات معنى إلا بإسنادها إلى بعض الأجسام الفيزيائية الحقيقية والممكن افتراض ثباتها، وهذا ما يعرف بإطار الإسناد، ومادام إطار الإسناد - الجسم الثابت - غير محدد، فإن عبارة الجسم المتحرك تكون بلا معنى.

وبناء على ذلك، فالفضاء ليس مطلقا، لأنه ليس مستقلا عن المرجع وعن الأجسام المادية. أيضا ليس هناك زمان مطلق نظرا لعدم استقلاله عن المرجع، فعند الانتقال من مرجع قصوري إلى مرجع قصوري آخر، لا يتغير الفضاء فقط، بل يتغير الزمان أيضا.

فإذا ربطنا مفهوم النسبية بمجموعة إسناد/ المرجع، فكل شيء فى الكون يكون له معنى ودلالة موضوعية ولكنه معنى خاص بالنسبة للمرجع. وبالتالي، ففكرة المرجع لعبت دورًا مهمًّا فى النظرية النسبية، ونحن نعول عليها فى معالجة مشكلة «الموضوعية» فى العلوم الاجتماعية.

بل على الأكثر من هذا يمكننا قراءة تاريخ الفكر الإنساني من خلال فكرة المرجع، والتي تمثل مفتاح لفلسفة أى فيلسوف. وعلى سبيل المثال فكرة المنهج التكذيبي عند كارل بوبر يتوقف عليها فلسفته.

٢- نظرية المعرفة فى ضوء النظرية النسبية، ليست معرفة عقلية/ مثالية أو معرفة حسية، بل اتسعت نظرية المعرفة لتصبح - إن صح التعبير - معرفة «تكاملية»، حيث المعنى يتحدد فى ضوء علاقاته مع غيره، ومع كل ما يحيط به من قريب أو بعيد.

يقول اينشتين: إن المعرفة النظرية لا تنشأ بعيدا عن التجربة أو بدون الاعتماد عليها، كما لا يمكن اشتقاقها من التجربة من خلال إجراء منطقي بحت، إنها تنشأ من عمل ابداعى[1].

---

(١) ب. جريبانوف و آخرون، أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، ترجمه ثامر الصفار، الطبعة الأولى، الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٠، ص٨٢.

كما يقول فى موضع آخر: لا وجود لطريقة تطبيقية بدون مفهومات تأملية[١].

٣- لا يمكن بلوغ الحقيقة المطلقة، لأنه ببساطة ليس هناك حقيقة مطلقة طالما أن أى حقيقة تعتمد فى دلالتها على المرجع. لتظل الحقيقة نسبية على الدوام، كما أنها ليست الواقع الفيزيائي، بل الحقيقة ما تقربنا إلى الواقع. كما يبقى دور الراصد - الإنسان - السعي وراء الحقيقة، لا القبض عليها.

يقول آينشتين: إنني لا أستطيع أن أثبت أن الحقيقة العلمية يجب أن تدرك على أنها حقيقة مستقلة عن الفكر البشري.

٤- المنهج العلمي فى ضوء النظرية النسبية، ليس منهجا استنباطيا / عقليا فقط أو منهجا استقرائيا / تجريبيا فقط، بل هو مزيج منهما. هو التفاعل بين النظر والتجريب.

يقول آينشتين: إن الهندسة يمكن أن تكون حقيقة أو كذبا استنادا إلى إمكانيتها فى إقامة علاقات صحيحة وقابلة للإثبات بين تجاربنا[٢].

٥- تكمن قوة النظرية النسبية فى أنها لم يستطع أحد إلى الآن تكذيبها، بل أن كل الاكتشافات العلمية الحديثة تأتى مؤيدة لها.

(١) المرجع السابق، ص٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص٧٥.

المراجع

١- فلاديمير سميلجا، النسبية والإنسان، ترجمة محمد العبد، مراجعة جلال عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦.

٢- ألبرت أينشتين، ليبولد انفلد، تطور علم الطبيعة، ترجمة محمد عبد المقصود، مراجعة محمد مرسى، مجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

٣- ألبرت أينشتين، أفكار وأراء، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

٤- محمد عبد الطيف مطلب، الفلسفة والفيزياء (الجزء الثاني)، الموسوعة الصغيرة (١٦٣)، بغداد، ١٩٨٥.

٥- ستيفين هوكنج، الكون فى قشرة جوز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمى، عالم المعرفة (٢٩١)، ٢٠٠٣.

٦- ستيفن هوكنج، تاريخ موجز للزمان، ترجمه مصطفى إبراهيم فهمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

٧- ب. جريبانوف وآخرون، أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، ترجمه ثامر الصفار، الطبعة الأولى، الاهالى للطباعة والنشر، ١٩٩٠.

٨- جون بولكنجهوم، ما وراء العلم، ترجمة على يوسف على، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨.

٩- الفيزياء والفلسفة، جميس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمه جعفر رجب، دار المعارف، ١٩٨١.

رابعا: في الفكر والواقع العربي المعاصر

تقدير اللحظة الثورية
في سياقها العملي والنظري

د. بكري خليل(*)

المدخـل

عندما صاح أحد نشطاء الثورة التونسية «لقد هرمنا من أجل هذه اللحظة» فإنه كان يطلق من أعماقه كلمات معدودات، حرى بالمعاناة ودالة على دراما الانتظار الصبور التي تزاحمت صورها في نفس قائلها من فرط انشدادها بين فرحة الحاضر والذاكرة الغائرة في ماضي التضحيات، والحسرة على كلفتها.

فثورات البشرية الظافرة تختمر عبر أزمان طويلة وتتقلب في مراحل مختلفة ربما تطوي معها أجيالًا دون أن تأتي لحظتها الحاسمة.

فثمة طرق وعرة ومتعرجة تصعد أحيانًا وتهبط أخرى بل قد تهوي فجأة إلى قرار سحيق تبدو فيه الأمور وكأنها قد بلغت النهاية التي لا تقوم فيها للتطلعات قائمة عندما تدفع أثمان غالية دون أن تجني شيئًا.

إن هذه الملامح التي تنطوي على مفارقات التقدم والتراجع، هي التي ربطت قضية الثورات بصور الحرب، فجاءت أوصافها ومصطلحاتها بيانًا لطبيعة المعارك. إنها «المسيرة» «والزحف» وهي التي تتطلب «الصفوف المتراصة» و«الاقتحام» «والشجاعة» و«النفس الطويل» والتعرف إلى «الحلقات القوية والحلقات الضعيفة»... إلخ من الأصول المشتركة بين ساحات القتال والنضال ومفرداتها، والتي تعكس أوجهًا متنوعة ودقيقة للخبرات المتبادلة بين تلك الميادين.

(*) جامعة النيلين - السودان.

وظلت أبجدية المواجهات الحذية التي تمثلها الحروب والثورات تخط حروفها بالسيف والقلم معًا وتنهل من مبادئ الحكمة ما يهيئ لها سبل الفوز بالتعرف على النفس والخصم معًا. فكم استلهم الثوار والمحاربون حتى عصرنا الحاضر مأثورة «صن تزو» من القرن الخامس قبل الميلاد «إذا عرفت العدو وعرفت نفسك فليس هناك ما يدعو لأن تخاف نتائج مئة معركة. وإذا عرفت نفسك ولم تعرف العدو، فإنك سوف تقاسي هزيمة مقابل كل انتصار، وإذا لم تعرف نفسك ولم تعرف العدو فإنك أحمق، وسوف تواجه الهزيمة في كل معركة».[١]

ولما كانت الثورة في الأساس مشروعًا يستهدف التغيير فهي مشروطة بشروط ما أن توافرت، تصبح مفتاحًا للنصر وبلوغ الأهداف.

غير أن هذه الشروط التي يتوقف عليها نجاح أية ثورة، تتفاوت بحسب ظروفها وامكاناتها والعوامل المساعدة على تسريعها في اتجاه التحولات المنشودة، وكذا الكوابح والنقائص التي يستغرق تجاوزها وقتًا وجهدًا كبيرين.

وتسحب هذه الأمور معها مسائل القدرة والإعداد العملي منها والنظري والتي تطرح إجمالًا موضوعات الممارسة والتأهيل فضلًا عن العدة الفكرية المتصلة بالمرامي والغايات واختيار الوسائل العملية التي تخدم وتصب في إستراتيجية الكفاح الثوري.

وهذه المحددات تلعب دورًا رئيسيًا في تعيين اللحظة الثورية من حيث تأشيرها للأبعاد والمهمات التي تستحث خطى الانتقال إلى الثورة وإعطاء مدياتها ومعالمها العامة.

وتهتم هذه الورقة بالبحث في تفسير المقدمات الواقعية والإرادية للثورات والمنظورات التي عالجت قضايا اللحظة الثورة من زاوية المعطيات التي تؤدي إلى تشكيل هذه اللحظة وممكناتها العملية والنظرية وقراءتها فلسفيًا.

---

(١) عن: شبلي العيسمي، في الثورة العربية، ط٢، دار العالم العربي للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٠٨.

أولًا: الثورة من التبرير إلى التفسير

لفتت ظاهرة الثورات انتباه المفكرين والفلاسفة ورجال السياسة لأنها تمثل أعلى أشكال التحولات الاجتماعية على مر التاريخ، والتي تستهدف تغيير النظام السياسي وإعادة البناء الفكري والاجتماعي بدعم وإسناد الشعب.(١)

فمنذ القدم استأثر موضوع تبدل أشكال الحكم بالاهتمام، وجاءت تحليلات «أفلاطون» لماهية الدولة مقدمة لما يحدث فيها من تغيرات. فالدولة تنشأ بسبب عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه، وافتقاره إلى معونة الآخرين.(٢)

غير أن الحكومات التي تقوم على إدارة الدولة تخضع لصراعات وانقسامات طبيعية تؤديان إلى ثورات دورية تنتقل السلطة بموجبها من نظام حكم إلى آخر. وما يطرأ على هذه الحكومات من تغيرات إنما يرجع إلى استئثار الحكام بالسلطة وتسلطهم، الأمر الذي يؤدي إلى الصدام بين الحكم والشعب.(٣)

ورأى «أفلاطون» في مدينته الفاضلة التي يترأسها الحاكم الفيلسوف تحقيقًا للعدالة والاستقرار حيث تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد.(٤)

وفي كتاب «السياسة» بحث «أرسطو» عن جذور الثورة، فتوصل إلى أن الناس لا ينزعون إلى الثورة إلا لأسباب جدية وعلى رأسها قضية المساواة. فالديماغوغية(*) تقرر المساواة المطلقة. بينما الاوليغارشية(**) تقرر على عكسها أي اللا مساواة المطلقة.

لذا فإن الناس يثورون للحصول على ما يرون أنه حقهم في التساوي. وأضاف أسباب

(١) للمزيد يراجع: د. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ط١، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٢م، ص ٣١٢.
(٢) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، د.ت، ص ٥٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٤- ٢٥٠.
(٤) نفس المصدر، ص ١٧٢.
(*) ديماغوغائية demagogy يقصد به أرسطو حكم العامة الذين يشكلون الأكثرية وقد وصفوا بالدهاء والغوغائية وأن حكمهم يقود إلى الفوضى والاضطراب.
(**) الأوليغارشيه، Oligarchy وهو حكم الأقلية التي تحركها منافعها الخاصة وتخضع حكمها لمصالحها على حساب الأغلبية.

أخرى كالطمع والأنانية والإهمال والامتيازات التي تخلق ثورة الجمهور على الحكام والدستور الذي يمنحهم هذه الامتيازات.

وقد راهن «أرسطو» على الجمهورية التي تتولى الطبقة الوسطى زمامها والتي تقترب بدورها من الديمقراطية أكثر من الاوليغارشية لأنها تكون أكثر استقرارًا.[١]

وفي العصر الوسيط حيث سادت الدولة الإمبراطورية وسيطرت الايدولوجية الدينية، أكد القديس بولس Saint Paul في بواكير المسيحية أن مقاومة السلطة مقاومة لله، بينما شاع فيما بعدالقرن الثاني عشر الميلادي الحق في مقاومة الأمير الظالم. وقد أشار «توما الأكويني» أن مقاومة الحاكم لا تعد مشروعة إلا إذا تعسف في استعمال السلطة بتجاوز حقوقه أو بمخالفته القوانين الإلهية.

أما حركة الإصلاح الديني فقد رفضت مقاومة الحاكم وقد حرمها مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣-١٥٤٦) تحريمًا مطلقًا. أما جون كالفن John Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤) فقد أكد على وجوب الطاعة المطلقة للحكام الطغاة.[٢]

أما مواقف الفقهاء والمذاهب والفرق الدينية الإسلامية فقد مالت إلى عدم شرعية الثورة على الإمام لإزالته بالقوة نظرًا لما يترتب على ذلك من فتنة. وقد أقر الشافعية أن الحاكم الجائر الظالم الفاسق ليس من أهل الولاية ويستحق العزل، غير أن فقهاء المذاهب بشكل عام يرون أن التنحية واجبة للسلطة الظالمة والمستبدة إلا إذا ترتب على العزل فتنة تؤدي إلى تفتيت وحدة الأمة.

وقد ذهب الخوارج والمعتزلة باتجاه وجوب الخروج على السلطان الظالم، غير أن ذلك لا يجوز إلا لجماعة لها القوة والمنعة، بينما اتفق الخوارج على اختلاف فرقهم على وجوب الخروج على السلطان الجائر. أما الشيعة فلم تطرح مسألة الخروج على الأئمة لما يعتقدون فيهم من عصمة ولأن الإمامة معقودة بالنص أساسًا.[٣]

---

(١) ارسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠٠٨م، ص ٣٨٢-٣٩٤.

(٢) د. فتحية النبراوي، ود. محمد نصر مهنا، تطور الفكر السياسي في الإسلام (دراسة مقارنة)، ط١، الجزء الأول، دار المعارف، مصر، ١٩٨٢م، ١٩٨٢م، ص ٣١١-٣١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٠٢-٣٠٧.

وفي مستهل العصر الحديث تكررت نفس المواقف بين رافض للثورة وموافق عليها إلى أن آلت المسألة في النهاية إلى مفاهيم الدولة القانونية وحكم الدستور وتداول السلطة.

فقد دعا «هوبز» Thomas Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩) إلى الحكم المطلق ورفض فكرة الثورة بدواعي أن الناس قد تنازلوا بموجب العقد الاجتماعي لسلطة السيادة (الملك) بالامتثال والإذعان وهكذا لا يحق للمواطنين الثورة على السيد، أو العمل على تغيير النظام المقرر في المجتمع، فمن خول السيد على أفعاله سوف يناقض نفسه في حالة الخروج عليه لأن أفعاله تأتي عملًا بالسلطة التي فوضت له من غير حدود، فمن له الحق في تحديد الغاية له الحق في تحديد الوسيلة، وأهداف الدولة هي حماية المجتمع من الاضطرابات الداخلية والاعتداءات الخارجية، وفي خروج الناس على حكامهم عودة لحالة الفوضى والطبيعة التي استبدلها المجتمع بمحض إرادته وتنازل عن ممارسة حقوقه فيها، فتحول المجتمع إلى مجتمع مدني والفرد إلى مواطن. فالحاكم ليس مجرد سلطة وإنما هو السلطة.[١]

وخلافًا لرأي هوبز، فإن جول لوك John Locke (١٦٣٢- ١٧٠٤) الذي استند إلى العقد الاجتماعي والقانون الطبيعي قد ذهب إلى أن القانون هو الذي يمنح الحاكم صلاحيته وأن القانون يقوم على حق الناس في الحرية بحكم القانون الطبيعي. فإذا ما سلك الحاكم سلوكًا من شأنه أن ينزع ذلك الحق فإنه يكون في حالة حرب مع الآخرين ولهؤلاء الحق في مقاومته، لأن الإطاحة بحكومة تنتهك الثقة التي أولاها الشعب حق له وهي جديرة بالخروج عليها.[٢]

وقد عكست هذه الآراء الأحوال التي عاش فيها الفيلسوفان: من قلاقل واضطرابات وحروب في حالة الأول، وثورات وانتفاضات من أجل التغيير التي عاشها الثاني.

وأيًا كان فإن هناك حراكًا فكريًا كبيرًا قد جرى نحو التماس مبادئ لتأسيس الشرعية قد لازم التغيرات العميقة التي انطوت على تفاعلات وثورات العصر الحديث المتسارعة بعدئذ

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ط١، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٣٨٢-٣٩٥.

(2) Locke, John, Two Treatises of Government, Cambridge University Press, 1989, pp. 279, 413.

والتي تمثلت في ظهور الحركة الإنسانية والإصلاح الديني والنهضة وازدهار الحركة التجارية ونمو المدن وقيام الصناعة فتلك التطورات العلمية والسياسية والنظم السياسية الجديدة ونشوء الحركات القومية والأفكار والمذاهب الفلسفية وظهور طبقات اجتماعية جديدة، كلها قد أفضت إلى رسوخ النزعة العقلانية وانهيار ركائز السلطة المطلقة كنتيجة لانتشار الأفكار الليبرالية وفلسفة التنوير ثم قيام الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر.

فقد حسمت تلك العوامل رؤى عديدة وبلورت مفاهيم واضحة كان من بينها نقل فكرة العصيان والتمرد إلى مستوى جديد وكذلك انتظام الايدولوجيات الحديثة والتنظيمات السياسية وظهور المجال العام حتى أخذت كلمة الثورة تبوأ موقعًا أرفع من كونها تأجيج للفتن أو تحريض الناس على العنف بعد أن بدأت تدخل في التداول منذ المراحل المبكرة للنهضة الإيطالية.

وكانت كلمة ثورة قد اتخذت بفعل العوامل التي مررنا عليها مفهومها الحالي باعتبارها ذلك الفعل الذي يستهدف إسقاط السلطة السياسية القائمة وفق التوجه المبرمج ايدولوجيًا. ففي أواخر القرن الثامن عشر استخدمها كل من روبسبير Maximilien Robespierre (١٧٥٨-١٧٩٤) وهو من أبرز رجال الثورة الفرنسية والذي بدأ ما يسمى بعهد الإرهاب فيها، وكذلك «سان جوست» Saint Just (١٧٦٧-١٧٩٤) في الإشارة إلى أنها صراع الحرية ضد أعدائها.[1]

ويبدو أن «روبسبير» قد ربط بين تلك البدايات وما وقع بالفعل في فرنسا إذ نوه بأن خطة الثورة الفرنسية كانت مكتوبة بإسهاب في كتب ميكيافللي.[2]

ولم يكن شيوع المصطلح الذي طبق الآفاق حتى تحول إلى أحد المفاهيم الرئيسية في علم السياسة والتاريخ، إلا وجهًا من أوجه توطن مدلوله بعد أن تحولت الثورات إلى حقائق لا سبيل لإنكارها في جميع القارات، وأخذت تتفاضل تبعًا لخصائص كل منها سواء السياسية أو الاجتماعية أو الوطنية التحررية.

(١) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق، ص ٣١٣.
(٢) حنا ارندت، في الثورة، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٤٩.

فإن كان البحث عن الأساس الموضوعي للثورات والتعرف على عللها وماهيتها قد كشف عن طابعها التاريخي والاجتماعي وشكل وعيًا أوليًا نقديًا وتفسيريًا للعلاقات الاجتماعية، فإن قد رأت السبر والتأمل قد ارتبطت في المراحل السابقة بنظرة النظام العبودي لحركة الرفض والعصيان الاجتماعي والتي تجمدت في تراتبية لا ترى الأمور إلا ضمن أحكامها وضمن منظور الاستعباد والدونية لهذه الحركات المناوئة باعتبارها خروجًا عن طبيعة الأشياء وسوية الأمور في الخضوع والطاعة.

كما أن قصور القوى الاجتماعية المناهضة للاستغلال كان يفيد بأنها لم تكن مهيأة في الغالب للانعتاق بفعل العوائق التي تفرضها العلاقات الاجتماعية والإنتاجية المستحكمة وثقل النفوذ المادي والمعنوي الذي تتمتع به الطبقات المسيطرة.

ولم تكن الثورات القديمة سوى نقلات لتبديل طواقم الحكم والإطاحة بمركز السلطان دون تغيير يذكر على بنية الواقع وتصحيح علاقات الإنتاج تصحيحًا جذريًا لمصلحة الغالبية. وقد أدت هذه الحالة إلى تمدد النظم الخراجية لآلاف السنين في الشرق، واستمرار الإقطاع في أوربا لمئات السنين بعد سقوط روما على يد البرابرة وانهيار النظام العبودي في أوربا إثر ذلك، وظهور أشكال أكثر اكتمالًا من الاستغلال.

إن كل ذلك لا ينفي وجود حركات واسعة تمكنت من التغلغل والنجاح منها حركة القرامطة التي قامت في العصر العباسي والتي نادت بالعدالة التي دعا إليها الإسلام، إذ كونت كيانات لها في البحرين وعاشت مئات السنين وأجرت ترتيبات اقتصادية ملموسة انتهت بإلغاء الملكية الفردية.[1]

ولم تكن فاعلية الفكر الإنساني الفلسفي والديني قادرة على التأثير العضوي الناجز في المعطيات الواقعية بكل ما ذخر به ذلك الفكر من قيم، ورغم أنه كان يتمثل معاني باهرة ومتقدمة في عالم الأمس البعيد الذي تشرب بتلك المعاني.

---

(١) ينظر إلى: د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ط٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٧٣-٧٥ وكذا د. محمد عمارة، فجر اليقظة القومية، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢م ص ١٢٥-١٢٨.

فإشراقات الفكر التي كانت تسبق حركة الواقع نسبيًا وتتقدم عليه ومعالجاته ظلت في أعطاف المثل العليا والخطاب المناقبي وظلت تتنفس في واقع الانقسامات الاجتماعية والمفاهيم الأخلاقية التي تعكس نظم وقيم المجتمعات، دون إحراز نجاح مؤزر لانتزاع حق الثورة والانتصاف المبرم للفقراء والمظلومين.

ولم يكن واقع الثورة بعيدًا عن تلك الحالة والتي وصفها ماركس وانجلز ولينين سواء في مقوماتها أو ما كان يسفر عنها من نتائج، «في جميع الثورات السابقة كان أسلوب الفعالية لا يتغير وكان المقصود هو مجرد توزيع آخر لهذه الفعالية، توزيع جديد للعمل بين أشخاص آخرين».[1] «كان الشكل المشترك لهذه الثورات هو كونها ثورات الأقلية. وفي حين تسهم الأكثرية فيها فقد تؤول ذلك برضاها أو بدون رضاها في خدمة الأقلية فقط».[2] «كانت مصاعب ثورات الماضي أن الحماسة الثورية للجماهير هي الحماسة التي تغذي حالة التوتر عندهم وتمنحهم القوة على الاقتصاص دون هوادة من عناصر الانحلال ما كانت تستثمر طويلًا».[3]

والمهم أن هذه الثورات ظلت محدودة الأثر وتميزت بسمات سياسية أو فكرية جزئية تفتقر إلى نظرة جذرية لمشكلات مجتمعاتها، فظل دورها هامشيًا ملحقًا بدوامة إعادة إنتاج الأوضاع العامة لظهور وزوال الدول، إذ تراوح هي أيضًا في دورات الاحتجاج والانطفاء السريع.

وفي ظل هذه الأوضاع، كان سؤال الشرعية فرعًا من لوازم استبقاء المصالح السائدة، يجد إجابته في فرضيات الإبقاء على الأمر الواقع والحيلولة دون انفراط المجتمع «سلطان ظلوم ولا فتنة تدوم». وعلقت هذه الأمور على مشجب الحرام والحلال والحظر والإباحة ووجهت بما يخدم السلطة المطلقة والتي كانت تكتسي أهاب القداسة لكبح المبادرة وحرية الرأي والتعبير.

---

(١) ماركس انجلز، الأيدولوجيا الألمانية، المنشورات الاجتماعية، باريس، ص ٢٥.

(٢) انجلز، مقدمة مؤلف ماركس، الصراعات الطبقية في فرنسا، منشورات دار دمشق، ص ١٠-١٢.

(٣) لينين، المهمات الثورية لسلطة المجالس السوفيتية، المؤلفات الكاملة، المجلد السابع والعشرون ص، ٢٧٤.

وبموجب خطاب السلطة والتوظيف الايدولوجي للدين وما سمي بالحق الإلهي للملوك، عزلت إرادة التغيير عن حركة التاريخ وفرض الانقياد على الفئات الاجتماعية المستضعفة بدعوى قصورها، كما أبيح على مر الأزمان مقاتلة المعارضين وأحلت دمائهم.

ولم تكن طبائع الاستبداد وفكرانيتها سوى أداة تجريف لتراكم الخبرة الاجتماعية والسياسية وممكنات تحويلها إلى تقاليد حية لممارسة الحقوق الطبيعية في حرية التعبير والإرادة وفي بناء ثقافة سياسية تثمر عن نظرية متجددة للدولة تمنع التضليل والمماحكات التي ظلت دوامة تلف العلاقة بين الحكام والمحكومين بعد أن سخرت السلطة كل شيء لتبرير هيمنتها الأمر الذي انتهى إلى الصورة التي وصفها هشام جعيط على أنها خجل السياسي من العلماء وخجل العلماء في مواجهة المجال السياسي.[١]

وعلى العموم لم يكن العنف المادي للمقهورين وحده عبر القرون هو المانع من انتظام تيارات الإصلاح في مواجهة عنف السلطة الواعية بأهدافها.

فغياب منهج العمل ضمن حدود الظرف التاريخي الذي كان يفرض بضواغطه ردود فعل عاصفة أملى نوعًا من نقص الوعي الجماعي بإبعاد نزاعاتها، فكانت حركات المقاومة تنفرط بفعل الضربات التي تتلقاها. ويتساءل أندريه غلوكسمان عن سر فشل كل ضروب التمرد في الأزمنة الماضية. ويجيب أنها فشلت أمام الاستيلاء على السلطة، وربط الايدولوجيا وسؤال ماذا تريد بسؤال ماذا تقترح أي الحلول التي تراها ليس للتغيير وإنما للتنظيم ودور الدولة[٢]، فانزاحت عن طريق التغيير دون أن يشفع الغبن لها أو يتأسف عليها أحد.

وبطبيعة الحال فإن نمو مفهوم الثورة وإقرار حق القيام بها قد جاء مترادفًا بما طرأ من تصاعد مستوى التطور في أوربا والعالم الجديد بعد أن استكمل المجال الحضاري لوازمه في دخول عصر العلم والإنتاج الكبير الذي مهد له تبدل النظر إلى مركز الإنسان في العالم

---

(١) د. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١١٢.

(٢) اندريه غلوكسمان، الايدولوجيا والتمرد، في: فرانسوا شاتيليه، تاريخ الايدولوجيات (الجزء الثالث) المعرفة والسلطة من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين، ترجمة: انطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م، ص ٣٩٥-٣٨٦.

والثورة العقلية وانتشار حركات الإصلاح والطفرات الاقتصادية والاجتماعية التي عمت أوربا بعد القرن السابع عشر.

فانقلاب التوازنات الإيجابي نحو دور الإرادة الذاتية طرح مفهوم التقدم بقوة لتغيير مسار المجتمع بآفاق مفتوحة أمام فعالية الإنسان، تلك الفكرة التي لم تكن قد تبلورت بشكل واضح في العصور القديمة إذ تصور القدماء الحركة الاجتماعية على شكل موجات أو خطوط دائرية، في وقت لم يشغل فيه البعد العلمي موقعه في التقدم الاجتماعي. فقد انبثقت فكرة التقدم مع ازدهار منهج الملاحظة وتحليل التاريخ.

عندها أدركت البشرية أهمية التغيير، تغيير النظم التي تنزع لإبقاء مبادئها والاستمرار إلى ما بعد حدودها الوظيفية التي يتقبلها التطور العام للعقل البشري.[١]

فكل الظواهر التي تتمتع بالحركة والحياة، لا تنتظم بدون أنواع من الصدام، بدءً بعصر الثورات التي لا يستطيع أحد أن يمنع وقوعها. فهي على حد قول اوغست كونت Auguste Conte (١٧٩٨-١٨٥٧) شر لا بد منه والسعيد من استطاع أن يخفف من حدتها ويقصر من أمدها.[٢]

لقد كانت ثورات الحرية التي وقعت في الغرب نتيجة تطور تاريخي هائل تم بموجبه تزعزع أسس النظام الإقطاعي وظهور طبقات اجتماعية جديدة لم يكن لها وجود من قبل. وبالطبع فقد حملت في جوفها طفرات كبيرة لم تجر في مجتمع ساكن وإنما كانت ثورية في طبيعتها سواء في الانتفاضات المتلاحقة أو الحروب التي نشبت بين الدول.[٣]

ومع دخول العالم مرحلة ما بعد الثورة الصناعية والاستعمار الحديث تعددت أشكال الثورات، فمنها الثورات القومية التحررية ذات الطابع السياسي التي تستهدف تصفية السيطرة الأجنبية، والثورات الديمقراطية داخل مختلف البلدان، والثورات الاجتماعية ذات الطابع الاقتصادي والثورات العلمية التي تؤدي إلى تغيير البنى الفكرية ومناهج العلوم.

---

(١) ينظر: ليفي بريل، فلسفة أوغست كونت، ترجمة د. محمود قاسم، د. السيد محمد بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٢م ص ٢٥٦- ٢٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٩.

(٣) د. منيف الرزاز، الحرية ومشكلاتها في البلدان المختلفة، ط١، سلسلة الأعمال الفكرية والسياسية، دار المتوسط، ص ٤٩٧- ٤٩٨.

وعلى الرغم من تفاوت مهمات هذه الثورات، فإنها تسعى إلى تغيير أوجه الحياة نحو الأفضل وتستند إلى منظومات ومبادئ موجهة وخطط منظمة لترقية الإبداع والمبادهة الفكرية وتنبيه قوى الإنسان بالتمهيد الفكري وكفالة الإرادة المتحررة التي تضمن استبدال الواقع ببدائل متقدمة.(١)

ثانيًا: الإرادة والمعرفة في منطق الثورات

ليس منطق الثورات سوى الطريقة التي تتعامل بها الثورات مع الأحداث، والأساليب التي تتواءم بواسطتها مع مقتضيات حركتها، وتطلق بموجبها خطابها وشعاراتها وتستنبط بها معالجاتها ومواقفها، فهو بهذا التصور منطق ممارسة بالدرجة الأولى يتصل فيها العمل بالنظر.

فقد انقلبت في الثورات أكثر من غيرها المعادلة العتيدة للذهني والبدني. في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني وعند المتأثرين به، كان النشاط العملي يوضع في خانة الأفعال النافعة بدرجة أدنى من النشاط العقلي التأملي بالتوافق مع النظر لموقع العمل البدني قياسًا للنشاط الذهني والمقام الرفيع للقائمين والقادرين عليه.(٢)

ولعل نقطة التحول قد سجلت في سياق الحضارة العربية الإسلامية على نحو أكثر سعة من تلك التي عرفناها من حس عملي لدى الرواقية والابيقورية، وقد برزت في فلسفة «كانط» التي ترجح العملي على النظري بما أثر على الفلاسفة اللاحقين أمثال فيخته وشيلنج وهيجل. ثم أضحت تلك الأرجحية بادية وشاخصة عند «ماركس» وغدت ذات أهمية مركزية لديه إذ جعل للممارسة موقعًا أساسيًا في تغيير العالم من خلال النشاط الثوري.(٣)

ففي الأزمنة الحديثة أصبح رصد دور النظرية في الحياة الاجتماعية ممكنًا بشفافية أكبر، وذلك عبر معرفة حلقاتها التحويرية في حياة المجتمعات، إذ أن النشاط العملي أصبح يعتمد على المقدمات النظرية التي تساعد على طرح الأهداف في الواقع.(٤)

---

(١) د. الياس فرح، الفكر الثوري أمام تحديات المرحلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٢) يراجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٧م، ص ١٦٩-١٧٠.

(3) Simon Blackburn, Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford U. Press, 1994, P.298.

(٤) المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة فاروق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٦٨م ص ٤٨١.

ويعتقد «أندرو فنسنت» أن النظرية التي هي شبكة منظمة من الأفكار المترابطة تصور أو تصف أو تفسر الحقيقة، وهي بمثابة مخطط عقلي يستنبط معاني العالم وفي امكانها أن تحدد مسالك حركته. فالنظرية الاجتماعية والسياسية تحدد العمل وفي الغالب تغير الحقائق الاجتماعية لأن النظريات هي جزء من فهمنا لأنفسنا. فهي من حيث مقوماتها الافتراضية والبديهية، تعين نظامًا وتفرضه على جملة من التفاصيل. فالنظرية السياسية أو الاجتماعية إنما تحوي على تقييمات معيارية ومن ثم أحكامًا قيمية لما هو كائن ولما ينبغي عمله أو يكون.(١)

ولربما كانت هذه التصورات هي التي دعت البعض إلى جعل الثورة علمًا، بل بداية للحكمة الحديثة وعلم المجتمعات بحكم أنها قد عهدت إلى الإنسان الحديث مهمة فريدة هي إيجاد نظام نهائي يتولد من حالة فوضى مطلقة.(٢)

ولا شك فإن بعض مما أشرنا إليه في (أولًا) يشكل فارقًا بين شروط الثورة ودوافعها في الماضي إذ أن دور الفكر في الثورات القديمة على أهميته، لم يكن الأهم، إذ كانت العوامل الشخصية والذاتية للقادة والزعماء والعوامل والحاجات العملية وما هو أكثر ارتباطًا بالصدفة، كلها كانت تأخذ دورًا بارزًا في الثورات القديمة.(٣)

وفي عصرنا حيث الثورة الفكرية - التطبيقية، أصبح للفكر محتوى دائم إذ لا يمكن عزله عن محتواه أو تجريده بالنظر إليه كامتداد لماضي التطور الفكري في العالم فترتخي أواصره بمشكلات الوضع الراهن. كما لا يكفي أن يكون الفكر على درجة من التماسك المنطقي بالمعنى الصوري للكلمة: في انسجامه الداخلي وعدم تناقضه مع ذاته.

فبقاء الفكر ضمن هذا النطاق أي بعيدًا عن استيعاب حركة الواقع وعن أن يكون فكرًا جدليًا يتبادل التأثير والتأثر بمحيطه، مهما كانت مقدماته منتجة لنتائج نظرية صرفة، من شأنه أن يجعل تلك الصحة صورية وليست عملية تصدق في التعبير عن الواقع.

---

(١) اندرو فنسنت، نظريات الدولة، ط١، ترجمة، د. مالك أبو شهيوه، ود. محمود خلف، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٦٤-٦٥.

(٢) فرانسو شاتيليه، تاريخ الايدولوجيات (الجزء الثالث)، مصدر سابق، ص ٣٩٩.

(٣) د. الياس فرح، من قضايا الثورة والإنسان العربي، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧م، ص ٦.

وفكر من هذا النوع يظل مفتقرًا إلى أصول واقعية يقوم فيها باستيعاب تناقضاته الأساسية أو تحليلها بما يمكنه من معرفة أهداف أساسية تتصل بميدانه وواقعه.[١]

فإذا كان هذا التلازم هو النبراس الذي ينير درب المنطلقات العامة للثورات أي تحديد برامجها ومعرفتها لمستلزماتها، يصبح من المفروغ القول أن الاستشراف التاريخي للأوضاع لا يكفي لوحده في تعيين اللحظة الثورية أو تحديد مدياتها أو وقائعها الحسية المباشرة.

فالكثير من التكهنات التي تتعلق بأحوال الثورات العامة قد لا يصيب بالنظر إلى العوامل الوقتية التي تطرأ على الأوضاع فلا تتحقق هذه التكهنات. وعلى سبيل المثال، كان الاشتراكيون في القرن التاسع عشر يراهنون على وقوع الثورة في إنجلترا لأنها البلد الذي شهد بداية الثورة الصناعية والذي تمتعت فيه الطبقة العاملة بمستوى متقدم من التنظيم والتعبئة والمكاسب الجماعية. ففي حين كان «فردريك انجلز» يرشح إنجلترا في أوربا على الأقل لقيام الثورة الاشتراكية (الاجتماعية) المحتومة،[٢] بوسائل سلمية مشروعة، حدثت الثورة المأمولة في روسيا، ذلك البلد الذي لم يكن مرشحًا لها لأنها بلد شبه إقطاعي ومتخلف صناعيًا وذات قاعدة عمالية متواضعة في بداية القرن العشرين ونهاية القرن السابق له.

ولما راجت التصورات النمطية للثورة الاشتراكية أنبرى «لينين» ساخرًا بها، واسماها «كاريكاتور الماركسية» إذ قال «بأنه ليس ثمة ما هو أفقر من وجهة النظر النظرية وما هو أسخف من وجهة النظر العملية من أن يتصور المرء في هذا المجال باسم المادية التاريخية مستقبلًا وحيدًا بلون الرماد، سوف يكون خربشة عديمة الشكل لا شيء أكثر من ذلك».[٣]

ويضيف «لينين» مجددًا بأن ثمة لحظات متميزة من التطور التاريخي تبعًا لشروط الوضع السياسي والثقافة القومية وفي الشروط الحياتية ترتفع أشكال نضالية مختلفة إلى المستوى الأول وتصبح أشكال رئيسية فبالنتيجة تتعدل الأشكال الثانوية الملحقة بدورها.[٤]

---

(١) المصدر السابق، ص ٩.

(٢) ينظر: انجلز، مقدمة الطبعة الإنجليزية للجزء الأول من كتاب كارل ماركس، رأس المال، منشورات دار اليقظة العربية، بيروت، ص ٣٩.

(٣) لينين، كاركاتور للماركسية، المؤلفات الكاملة، باريس- موسكو، المجلد الثالث والعشرون، ص ٣٩.

(٤) لينين، حرب الأنصار، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الرابعة، المجلد الحادي عشر، ص ١٨٦.

وما عرضنا إليه هو حيثيات ووقائع أفرزتها التجارب فاكتسبت صحتها وقيمتها في مجرى الثورات الناجحة والمجهضة التي غذت بدروسها المستفادة تراثًا ضخمًا للتأمل والاعتبار بعد أن تنوعت العملية الثورية وفقًا لاختلافات الظروف وحاجات التغيير، فجاءت متباينة في ماهياتها ووسائلها وغاياتها.

وتلك الخصائص مدعاة لانعدام النظر في ديناميكية الثورات التي تمثل لحظات مختلفة على المستوى التاريخي وكذلك على مستوى تفجرها وقدرتها على تحقيق منجزاتها.

فلا يمكن تحديد ضربات بدايتها وضبط توقيتها بساعة توقيف لحساب مساراتها. فمؤرخو الثورات يميلون إلى تقديرات احتمالية لما يعرف عادة بالحالة الثورية على الرغم من وجود علامات نهوض توضح درجات الفعالية والموقف السياسي والمزاج الجماهيري.

وليس غريبًا إذ ذاك أن تسوق التحليلات العلمية لاتجاهات الصراع السياسي والاجتماعي معلومات تحمل في طياتها حسًا تفاؤليًا مستجيبًا إلى بلوغ الأفكار واحتدام النزاع بين السلطة والشعب، مستوى حديًا. وقد يحدث العكس باتجاه تشاؤمي. ففي الحالتين ترتبط تلك التوقعات بالموقف الرغائبي أحيانًا وبالتفاؤلي أحيانًا أخرى.

وهناك من يرى أن الثورة مجرد تجربة عقلية أكثر منها تجربة تاريخية فهي لحظة فارقة يجري فيها الانتقال من حال إلى حال،[1] بمعنى أنها لحظة مختلفة لا تتقرر بخلفياتها أو بمعطياتها.

فأمر من هذا القبيل لا بد أن يضع في الاعتبار قراءة اللحظة الثورية بوجهيها الإعدادي والتنفيذي كي لا يتم القفز على العمق التراكمي بالتركيز على عنصر المفاجأة والصدفة.

فمن الثابت أن المفاجأة تصاحب الثورات وتصبح أحيانًا طابعها المميز في الماضي والحاضر. ومعظم الثورات على رأي «حنا ارندت» قد فاجأت باندلاعها الجماعات والأحزاب الثورية. وتضيف أنه لا توجد ثورة يمكن أن يعزى اندلاعها إلى فعاليتهم. فالوضع كان خلاف ذلك إذ أن الثورة حين تندلع هي التي تحرر الثوريين.

---

(١) حنا ارندت، في الثورة، المصدر السابق، ص ٣٨١-٣٨٢.

غير أن «ارندت» تقر بما قام به هؤلاء من دور مهم، ولكنه دور لم يكن له أثر في التحضير للثورات إذ أنهم كانوا يراقبون ويحللون الانحلال المتواصل في الدولة والمجتمع، ولكنهم لم يقوموا بشيء يذكر في العمل على مقدم الثورات أو توجيهها ولم يكونوا في وضع يمكنهم من ذلك.(١)

وفي واقع الحال فقد أصابت «ارندت» فيما أكدته، إذا استثنينا اللحظات الثورية لمعارك الثورات التحررية وحرب العصابات التي لا تدخل ترتيباتها وتحركاتها في باب الصدف، بل أنها هي أن تحذق التعامل مع عنصر المفاجأة لمداهمة أعدائها. ولكن أن صلح رأي «ارندت» عن ثورات الشعوب من الأنماط الأخرى، فهو لا ينطبق إلا في مراحل الاشتباك والحدث الانفعالي التي قد تتطور خارج أي توقع وتنتهي إلى مواجهة فاصلة تقود إلى غاية الثورة في هزيمة السلطة وإزاحتها.

فثمة فارق بين أن تكون الثورة عملية تغيير واسع، وأن نتصورها رصاصة رحمة أو فعلًا إراديًا صرفًا كالانقلابات العسكرية التي تحدد مسبقًا ساعة صفرها.

وكما جرت الإشارة، فإن لحظة انطلاقة الثورة ربما ترتبط بأحداث انفعالية غير مدبرة أو عفوية لكنها تحمل عدوى التعرض والمجازفة. وقد ساق غوستاف لوبون Gustave Le Bon (١٨٤١-١٩٣١) في كتابه سيكولوجية الجماهير العوامل التي تؤثر على تحديد الجماهير لآرائها ويقسمها إلى نوعين:

١- العوامل البعيدة التي تمهد أرضية تبرعم وانبثاق وتفتح الأفكار، وتتصف بتلقائيتها ومظهرها السطحي الذي يخبئ وراءه عملًا بطيئًا وطويلًا.

٢- العوامل المباشرة التي تنبني على التمهيد الطويل والتي تثير قطاعات فعالة في صفوف الجماهير التي تبلور الفكرة وتجيشها وتهيجها.

وتحت هذه الضغوط المباشرة، تظهر القرارات التي تحرك الجماعات البشرية فجأة سواء في تمرد شعبي أو في إضراب يدفع الأغلبية للتحرك نحو التغيير،(٢) وكثيرًا ما تتضافر

---

(١) غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ط٣، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ٢٠١١م، ص ٩٩.
(٢) د. منيف الرزاز، الحرية ومشكلاتها في البلدان المتخلفة، المصدر السابق، ص ٥٧٢.

معجلات قوية إلى تسريع الرفض والنشاط المقاوم في رسم معالم الطريق المؤدية للثورات بينما يمد خط التطور عملية التغيير بقدرات غير منظورة.

وفي هذا الخصوص يكون التقدم الثقافي الاقتصادي والاجتماعي في حد ذاته قوة دافعة لنواحي الحياة الأخرى لا سيما تلك التي تعمل الأنظمة الديكتاتورية على كبتها ومنعها من الظهور. فعندما ترتفع مختلف المستويات فإن التناقض لا بد أن ينشأ بين متطلبات التقدم وبين الجمود لأن التناقض بينها وبين سياسات الكبح لا بد أن يحل نفسه بالثورة على الجمود حتى تتحقق الامكانات الذاتية.[١]

وتلك التفاعلات البطيئة التي تسبق نقطة اللا عودة أو عشية الانتصار، تتيح فرص الأعداد والتنظيم وتقلل من المبادرات العفوية والاندفاعات غير المدروسة. وكلما نضجت الظروف الموضوعية للثورات واشتدت الاضطرابات تزايدت التساؤلات عن البدائل والإلحاح على إنزال الضربة القاضية بالسلطة. ومما يعنيه ذلك أن قابلية التحمل النفسي للانتظار تتناسب عكسيًا مع تصاعد الحالة الثورية للجماهير.

وفي الحالة المقابلة التي تتدهور فيها الأحوال وتستدعي التغيير دون أن تتهيًا لها حركة متصلة لإبدالها يتفشى الإحباط وتتجه الآمال نحو الانقطاع لدرجة التسليم بالأمر الواقع والانصراف إلى مشاكل بعيدة عن هموم النضال وحتى إلى التفتيش عن تسويات وتنازلات للسلطة بعقلية ليس بالإمكان أفضل مما كان.

فمثل هذه الظروف الانتقالية بقدر ما تثير أشتاتًا من العواطف المختلطة، فهي بحاجة إلى ما يعزز الآمال التي تحوم من فوقها وتتحول كفعاليات تزيدها تطلعًا نحو الثورة، دون أن تستنزفها تيارات الترقب ويستبد بها القلق.

وإن كانت العبرة دائمًا بالخواتيم، فإن كل الثورات لا تأتي من فراغ وإنما هي حصائل جهود مثابرة حتى لو جاء نزالها الأخير في سرعة خاطفة يصدق معها ما قاله المفكر الفوضوي «باكونين» «إن الثورة تأتي كوميض البرق، لكنها تنضج في أعماق الضمير الغريزي للشعب ثم تنجز في الظاهر بأسباب تافهة».[٢]

---

(١) د. رجب بودبوس، الفوضوية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٩م، ص ٥٤-٥٥.

(٢) ايريك هوبزباوم، عصر النهايات القصوى، وجيز القرن العشرين، ١٩١٤-١٩٩١م، الجزء الأول، عصر الكارثة، ترجمة هشام الدجاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م، ص ١٠٦.

والأمر كذلك، فإن باب النقاش يظل مفتوحًا حول الاستعدادات الذاتية للثورات باعتبارها اصواتًا للرغبة تفصح عن حمولة عالية من الطموحات وكذلك الطاقات الإنسانية المتجددة التي يستدعي توجيهها نحو الخلق والإبداع.

فالهبات الثورية المفاجئة التي تمثل زنادًا لكثير من الثورات، بقدر ما تمثل جانبًا مهمًا من ضعف التأطير والإعداد، إلا أنها تعني أيضًا أن المبادرات التلقائية التي تنطلق من صفوف الشعب، تشكل اسعافًا أو تعويضًا عن الفراغ الذي ينشأ عن حالات الدفاع والاستكانة التي تسود في البيئات المقموعة بحيث يصعب مواجهة أساليب السلطة الوحشية لتعذيب المناضلين.

والذي لا ريب فيه أن تلك الأساليب قد ضاعفت من حجم الضحايا من المعتقلين والهاربين واللاجئين والمشردين بما ينال من قوى الثورة ويفت من انتظامها. وقد لاحظ «ايريك هوبزباوم» أن الثورات المبرمة التي تقتلع الأنظمة السياسية تمامًا نادرة في القرن العشرين وأن الانهيارات المفاجئة لم تكن بسبب التنظيم المحكم للثورات. (٣٨)

فذلك التفريغ المنهجي لميدان الصراع السياسي من القيادات والملاكات الخبيرة والمتمرسة لا بد أن ينعكس على أداء قوى الثورة وحضورها في لحظات الانفجار وما يتبعه من أعمال جماهيرية واسعة ومدد هائل يتجاوز القدرات الفنية على توجيهها وإدارة عملها، إذ تطغى العفوية على التدبير والتي قد تنحو أحيانًا إلى الانتقام، فيما قد يتجه أحيانًا أخرى إلى الانفلات والفوضى.

ولكن هل يعني ذلك أن ضوابط الثورات تتراجع مع شدة ديناميكيتها بحيث يختلط حابلها بنابلها كلما لاحت في الأفق بشائر انتصارها، أم أن العكس هو الصحيح؟

إن تاريخ الثورات هو خير برهان، فهو ينبئنا عن وجود الاحتمالين في اللحظات الثورية. فهناك ما يفيدنا عن وقائع في غاية الدقة والبساطة قد غيرت من مسارها، وأن أمورًا لم تكن في الحسبان قد ساعدت على تخطي عقبات قائمة أو محتملة. فضمن تزاحم الأحداث واصطخاب أجواء الثورات تنبثق مستجدات وحلول ظرفية ألهمتها المشكلات الاستثنائية في مسرح اجتمعت فيه فئات يحيط بها الخطر، ولهذا فإن الثورة تتطور في سياق نضالها الفوري واللحظي.

وبذا، فقد أصبحت المتغيرات الظرفية في الثورات مادة خصبة للجدال والنظر منذ أيام الثورة الفرنسية حتى أن شخصية مثل «اليكس توكفيل» (١٨٠٥-١٨٥٩)(*) وهو من أقدم المعنيين بقضايا الثورات يرى خلال ثورة ١٨٤٨ في فرنسا «أن النظام الملكي قد سقط قبل الضربات وقد فوجئ المنتصرون بنصرهم، كما فوجئ المهزومون بهزيمتهم».[1]

وتدلنا مثل هذه الأمثلة على الإرادة الواعية التي تصنع الثورة قد لا تضع لمساتها في كل شيء، كما أنه يصعب وضع مشاهد (سيناريوهات) مسبقة لفصول الثورة.

فتحديد التفاصيل ومعرفة قسمات حراكها أمر بعيد المنال على الرغم من أهمية الاقتراب منها لتحقيق أقصى قدر من الضمانات الكفيلة بالسيطرة عليها ومن ثم توجيهها بما يلبي غاياتها وبلوغ مقصودها.

ولقد كان تقرير مديات الثورة وتحديد معنى انتصاراتها جزء من معركة الثوريين ونزاعاتهم حول نتائجها منذ أيام الثورة الفرنسية مرورًا بالثورات الأخرى التي تشعبت بعدها مواقف الثوار في تقديم منجزاتها إذ تدور أسئلتهم في قضايا تحقق الأهداف والنظر إليها بموجب مبادئها المعلنة. فما من ثورة إلا وقد تبعتها مشكلات فرقائها بعد أن انتصرت على أعدائها، في مواجهة سؤال اللحظة الثورية: متى تبدأ ومتى تنتهي؟

فقناصل الثورة الفرنسية (الحكام) قد خاطبوا جمهورهم بعد عقد من الأحداث التاريخية لثورتهم «أيها المواطنون، لقد توقفت الثورة عند المبادئ التي بدأت بها، وهي لذلك قد انتهت».[2] كان ذلك عام ١٧٩٨ وبعده بعامين زاد «نابليون» الأمر توضيحًا عندما قال: « لقد أنهينا رواية الثورة، ويجب أن نبدأ تاريخه، وألا نرى سوى ما هو حقيقي وواقعي وممكن في تطبيق المبادئ».[3]

(*) اليكسس توكفيل، كاتب وسياسي فرنسي، أهم مؤلفاته "الديمقراطية في أمريكا" والنظام القديم والثورة، وكان عضواً في المجتمع العلمي الفرنسي.

(١) حنا ارندت، في الثورة، المصدر السابق، ص ٣٨٢.

(٢) اوليفيه دوهامل، الديمقراطية، ترجمة على الباشا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص ٢٣٣-٢٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٥

ويستنتج البعض من خلال تتبع المظاهر المصاحبة لتطور الثورات، أن في البدايات سحر جاذب يصعب شرحه إذ أن الحدث الثوري يظل غامضًا وكأنه يحمل كل الممكنات لكن هذه البدايات ليست سوى تجلياتها الأولى. فالوظيفة التاريخية للثورات كما يراها «برتراند دي مونتيل» إنما هي تجديد السلطة وتعزيزها. لذا ينبغي الكف عن الترحيب بالثورات كفعل لروح الحرية ضد السلطة المضطهدة، بينما هي في الحقيقة قد منحت قوة وثقة جديدة للسيطرة، إذ لا يمكن ذكر أي ثورة قامت بقلب مستبد حقيقي.[1]

وبالطبع فإن مثل هذه النظرة قد تكونت بما واجه الثورات من انتكاسات وهزائم وخلافات، لكنها لا تمنع من رؤية النصف المليء من الكأس. فالثورات التي عرفتها الإنسانية كانت بمثابة القاطرات التي سحبت التاريخ إلى الأمام وكانت دومًا إضاءات قوية تنير مساره نحو أهداف عظيمة لا يختلف عليها الساعون للتغيير.

ثالثًا: صلة العملي والنظري بتوقعات اللحظة الثورية

وقفنا فيما مر بنا عند قراءات متعددة لظاهرة الثورات في محاولة لتشخيص لحظتها التاريخية ومعرفة العوامل المؤدية إليها ووضع وصفات محددة لسلوكها.

وينبع تغاير المواقف من عدم قابلية وضع الثورات في أنساق نظرية موحدة تختزل من التجربة، ذلك أن الثورات لا تستنسخ صيغها وصورها، فهي لا تعرف اطرادًا مثل ذلك الذي نجده في النظام الطبيعي. فكل ثورة إنما تمثل طرازًا قائمًا بذاته وفعلًا مركبًا يتصل بنظام المجتمع المتغير وبالإنسان وعلاقته اللا نهائية.

وكذا فإن هناك صعوبات منهجية في تقديم تفسيرات دقيقة لحركة الثورات، إذ من غير الممكن إخضاعها لنماذج إرشادية مكتملة الأنحاء أو إجراء تجارب عليها في ظروف اصطناعية، فليست هناك طريقة محددة لاختبار فرضياتها بل أن ما هو ممكن هو الاستنتاج من تجارب مفردة ومتغايرة زمانًا ومكانًا عن سواها.

---

(١) برتراند دو جوفنيل، في السلطة، التاريخ الطبيعي لنموها، ترجمة، محمد عرب صاصيلا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٠م ص ٣٢٨-٣٣١.

وما ذهبنا إليه لا ينفي وجود خصائص كلية للثورات، وعلل رئيسية تفرضها في التاريخ كالاستبداد والظلم، ونواظم موحدة لحركتها وإجراءاتها وغير هذه الأوجه التي توضع جنبًا إلى جنب مع حقائق الصيرورة الاجتماعية ودور القوى والنخب في تنظيمها وقيادتها.

وتتداخل هذه المبررات والشروط النظرية والعملية على منوال جدلي بحيث يتقدم عامل ما على الآخر أو ليعطي مجاله لغيره من وقت لآخر.

وعلاوة على ذلك فإن الثورات كثيرًا ما تقرن بالأحوال السائدة كما هو بالنسبة للتصورات الماركسية عن علاقة الثورة الاجتماعية بالصراع الطبقي من خلال الثورة الاشتراكية التي تعني عملية حل تناقضات النظام الرأسمالي، إذ تصبح الثورة مشروطة بذلك الصراع «لن تكف التطورات الاجتماعية عن أن تكون ثورات سياسية في نظام الأشياء زالت فيه الطبقات والتضادات الطبقية».(١)

كما أن الثورات كثيرًا ما ربطت بفترة ما بعد الحروب الخاسرة، ذلك أن الهزيمة تعني أن النظام القائم قد اخفق في امتحان الحرب وعليه فإنه في حاجة إلى إعادة بناء. فالنكبة الناتجة عنها تؤدي إلى التذمر الشعبي والتحريض على الثورة ضد النظام السياسي.(٢)

والمهم أن المفكرين وقادة الثورات يستقرأون الظروف ويستندون إليها في توقعاتهم ويقيسون عليهم أحكامهم ويبنون تقديراتهم.

وبالفعل فإن تحقق الكثير في هذه التنبؤات قد جعل الفلاسفة والعلماء على حد سواء يبحثون في أساس صحتها.

وقد فسر فيلسوف العلم ارنست ناجل Ernest Nagel صدق التنبؤات في كتابه "بنية العلم" بأن الاعتقاد في صحة فكرة ما والترويج لها في الوقت المناسب من شأنه تحقيق الاعتقاد في الواقع وأطلق على ذلك النوع من النبوءة اسم النبوءة المحققة لذاتها Self fulfilling prophecy .(٢) ونظرة ناجل قريبة من مفهوم إرادة الاعتقاد عند فيلسوف البراجماتية وليم جيمس William James (١٨٤٢-١٩١٠). فإرادة الاعتقاد لها أثر كبير في أفعالنا في المسائل

---

(1) Marx, The Poverty of Philosophy, Progress Publishers, Moscow, 1984, P 161.
(2) Pitrim Sorokin, Contemporary Sociological Theories , Harper and Brothers, 1928, P 347.

التي لا يمكن الحكم عليها منطقيًا أو نطبق عليها معايير العلم، إذ يصبح الاعتقاد عاملًا أساسيًا في تحقيق ما نؤمن به. وفي هذه الحالة فإن الفكرة تنتج الواقعة. وهو في ذلك يرى أن طبيعتنا غير العاقلة تؤثر على قناعتنا واختياراتنا لأن كل الحقائق هي معتقدات عن الواقع.[١]

وتنقلنا مناقشة ممكنات الموقف الإرادي للثورة إلى مقاربات توضح أبعاد كل من المعرفي والعملي في تقرير اتجاهاتها طالما أن المعرفة هي معرفة ما يوجد على حين أن العمل هو إيجاد ما لم يوجد بعد على حد تعريف أنطونيو غرامشي Gramsci, Antonio (١٨٩١-١٩٣٧).[٢] فهو يقول إننا نعرف ما كان وما هو كائن أي ندرك ما في الماضي وما هو حاضر، أما ما سيكون فهو غائب أو غير موجود ومن شرطه أن لا يكون معروفًا.

وبناء على هذا الرأي فإن غرامشي يعتقد أننا لا نستطيع التوقع بصورة علمية، وعملية فمن غير المعقول أن نطمح في تنبؤ خالص أي في التنبؤ المبني على فرضية حكمية.[٣]

ويقرر «غرامشي» أن السبيل الوحيد لوضع التنبؤ في حيز عملي هو المساهمة بقدر المستطاع في خلق النتيجة. فالتنبؤ ليس فعلًا من أفعال المعرفة ولا يتصف بالموضوعية إلا إذا كان مرتبطًا بمنهاج أي بممارسة حتى يأتي كتعبير عن الجهد الموصل إلى خلق إرادة جمعية. وأيًا يكن فإن التنبؤ حتى وإن كان حافزًا لتحقيق موضوعه، فهو مقيد بحدود التحليل التاريخي من زاوية أخرى هي فض الاشتباك بين ما هو عضوي وما هو ظرفي، كي لا تكون الأسباب المباشرة هي الأسباب الوحيدة الفاعلة في تقييم الثورات بموجب هذه النظرة.

فالحركات العضوية هي التي تتصف بالدوام النسبي وهي الحركات ذات الدلالة على المدى البعيد، أما الحركات الاقترانية فهي تلك التي تكون مباشرة وعرضية وظرفية وتفتح الطريق أمام الحركة العضوية.[٣]

---

(1) See" William James, The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human immorality, N.Y. Dover, 1956, PP.1-30.

(٢) انظر: جاك تاكسيه، غرامشي، دراسة ومختارات، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٢م، ص ١٠.

(٣) جاك تاكسيه، غرامشي، المصدر السابق، ص ٢٢٣-٢٢٥.

وعلى غرار الاستدلال بأسباب الثورة العامة، فإن نشوء الحراك الاجتماعي وظهور الثورات يرتبط بمبررات بنيوية مثلما نراها عند «بارينجتون مور» Barington Moore الذي نقب في أرضية الثورات الفلاحية. فهو يرى أن هناك علاقة وثيقة بين قيام الثورات الفلاحية وبين فشل ملاك الأراضي الارستقراطيين في إعطاء دفعة حقيقية لواقع الفلاحين في ظل تأثيرات الاقتصاد التجاري والصناعي على الحياة الريفية. فكبار ملاك الأرض تجاهلوا تصحيح علاقات الإنتاج الزراعية على الرغم من تزايد الفوائض التي تجنى منها تلك الطبقة أرباح طائلة دون أن تستفيد طبقة الفلاحين من تلك النقلات، مما أدى إلى تنامي سخطهم ونزوعهم إلى الثورات.[١]

وتكمن أهمية تفسير هذا النوع إلى أساسه التجريبي على الرغم من أن الصور النوعية لهذه الثورات تبقى متنوعة ومتمايزة على الأصعدة التي تتصل بخيارات الثورات وتطورها الإيديولوجي أو الحركي.

وهنا يرد السؤال عما إن كانت هناك شروط عقلانية لتحويل الممكنات إلى واقعات، أي أن يكون هناك بواعث عقلانية معبرة عن الصالح العام فضلًا عن أن تكون القوى الموجهة واعية بأهدافها وتمارس التعبئة وتضع خطى انتشارها وفقًا لتفكير منهجي مدرك للأحوال السياسية والاجتماعية، وقادرة على وضع خطط بناءة وتستوعب تلك الحقائق بوضوح.

سوف نجد بعض التجارب الثورية التي خاضت غمار العمل المسلح تؤسس استراتيجيتها على نظرية «البؤر الثورية» والتي تقوم على دور الإرادة في تصديع الوعي الاجتماعي ونقله إلى حالة الثورة بتسديد ضربات منتخبة وعنيفة تؤدي بالتدريج إلى استقطاب الرفض وخلق ظروف موضوعية لمصلحة الثورة ومنطقها.

كما أن الثورات الوطنية التحررية المسلحة قد استفادت من تبني استراتيجية المقاومة اعتمادًا على الشروط الموضوعية في البلدان المستعمرة. ونجدها قد خاضت حرب العصابات من مواقع مؤثرة وحصينة كالجبال والغابات والمناطق النائية لما يجعل الريف يطوق المدينة قبل اقتحامها. وفي هذا فهي تبني قوتها الذاتية من الممكنات الموضوعية.[٢]

(1) Barington Moore, Social Origins of Dictatorship and Democracy, Allan Lane, London 1967 PP. 453-460.

(2) Htt//en wikipedia. Org/wiki Gurrilla warfare.

وتصب هذه النماذج في الجهد الإداري والمعرفي في تفجير واستثمار الأزمات الاجتماعية بالعمل على تجاوزها وتبديل الأوضاع عن طريق التنظيم الثوري والتعبئة.

ويلاحظ أن الخطى التي هدفت إلى الانتقال من الموضوعي إلى الذاتي كانت تنعكس على وتائر نمو العلاقة بين الشعب والفعالية الثورية، إذ ظلت الآمال الشعبية تنتعش بالتوازي مع تحقيق الانتصارات أو تخسر مع التراجعات.

فتقدير الموقف الثوري يتراءى في هذه الحالة بمظهر أكثر واقعية منها في حالة المقاومة السياسية والمدنية التي تسعى إلى الحشد والإعداد للمواجهات مع السلطة. فأساليب الحركات المسلحة تجعلها على تماس بنوعية من الممارسات الميدانية اللصيقة بمهماتها وإدراك ما يدور حولها عن كثب مما يقلص حجم الحسابات المجردة وغير الواقعية.

فالعواطف النضالية تكون متوازنة وتحركها وقائع حسية مباشرة ولا تطفح بآمال كاذبة وضارة.

وقد عنى ارنست بلوخ Ernest Bloch (١٨٨٥-١٩٧٧) بمفهوم الممكن في معالجته مبدأ الأمل والتوقعات، وهو مبدأ يوتوبي (مثالي) هو الوحيد الذي يتحكم في كل التغيرات.

فقد أسس «بلوخ» موقفه الفلسفي على مقولة الإمكان ونزوع الإنسان لإنتاج أشكال جديدة ومتجددة للوجود.

وفرق بلوخ بين الممكن الواقعي والممكن الموضوعي. فالممكن الواقعي هو ذلك الممكن الذي لم تكتمل شروطه ليصبح ممكنًا موضوعيًا، بينما الأخير هو الذي تتوافر معرفة شروطه وهو الممكن المتوقع بشكل علمي.

وبحسب «بلوخ» فالإنسان يستشعر الحاجة إلى شيء لم يملكه ولم يوجد بعد وهذا جانب انثربولوجي، ويتناظر مع العالم غير المكتمل كأمكانية كامنة في الواقع ولم يتحقق بعد في الجانب الانطولوجي. لذا فإن هناك علاقة جدلية بين الذات الإنسانية والعالم الموضوعي إذ أن الرغبة تدفع الذات نحو الخارج وتصبح الحاجة عاملًا ثوريًا لتتحول إلى أداة للتغيير.[1]

---

(١) للمزيد، يراجع د. عطيات أبو السعود، الأمل واليوتوبيا في فلسفة ارنست بلوخ، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٧م ص ٧٥-٩٤.

وإذا استعرنا مفاهيم «بلوخ» فإن صيرورة الثورات إنما تمثل عملية الانتقال من الممكن الواقعي إلى الممكن الموضوعي حيث تتكامل الشروط الذاتية والموضوعية وتنضج ظروف اللحظة الثورية المؤذنة بالتغيير الجذري.

رابعًا: استنتاجات عن تقدير اللحظة الثورية

شغلت الثورات منذ أزمان بعيدة أذهان المفكرين والفلاسفة، فبحثوا في عللها وطبيعتها باعتبارها ظاهر تعد الأرقى في حراك المجتمعات الإنسانية.

واتجه التنقيب في موضوع الثورات نحو التعرف على مبرراتها والوقوف على شرعيتها، بعد قيام الكيانات السياسية الواسعة وظهور الديانات والمذاهب الفكرية.

واستقرت الآراء في جذور ظاهرة الثورات عند المظالم وعدم المساواة والمهانة كأسباب مباشرة لوقوعها بينما ظل حق الشعوب في الثورة أمرًا مختلفًا عليه حتى العصر الحديث.

غير أن التطور الأهم يبقى تبوأ مفهوم الثورة موقعه في الفكر السياسي باعتبارها ظاهرة متكاملة الأبعاد تنشد تغييرات جوهرية في النظام السياسي والاجتماعي[(١)]، بعد أن كانت الثورة في عداد أعمال التمرد وتندرج في خانة الاضطرابات والفتن والانتفاضات الصفوية.

وأصبحت معطيات الثورة النظرية تتبلور مع نشوء الايدولوجيات المترافقة بنمو فئات اجتماعية جديدة وبتقدم العلوم وقيام الأحزاب والحركات السياسية في إطار المجتمع المدني.

وفي هذا السياق لازمت الثورات مختلف فصول العصر الحديث وبدأ التفتيش مجددًا عن محتوى الثورات ودور الموقف الإنساني الإرادي ومدى إسهام كل من النظرية والممارسة والظروف التاريخية في وقوع الثورات.

وشكل كل هذا مجالًا للجدل عن العوامل المؤثرة في مسار الثورات وإمكانية السيطرة على حركتها وما إن كانت للثورات قوانين خاصة تتحكم في مراحلها.

---

(١) يراجع: ياسين صلواتي، الموسوعة العربية الميسرة والموسعة، ط١، المجلد الثالث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ص ١٢٨٤-١٢٩٢.

وعبر رصد تاريخ الثورات، تبين أن انفجارها الفجائي ينطوي على أسباب ذات صلة بالجوانب الذاتية لقوى التغيير وما طرأ على أوضاعها جراء مضاعفات الصراع السياسي والتي تؤثر على كفاءتها وفعاليتها.

وتبين عبر هذه الحقائق أن المبادهة الثورية للشعوب تبرز في لحظات انفجار الثورات والأحداث الانفعالية التي تؤدي إليها، لكن الثورات تظل حصائل للتراكم المستمر لطاقات التغيير.

فخصائص العملية الثورية تدل على تنوع هائل للوقائع التي تدفع بها إلى الأمام أو تؤثر على فصولها مما يعني أن تحديد مطافها النهائي أمر غير متاح في معظم الأحوال، على الرغم من أن نضوج الظروف الموضوعية يزيد من الانشداد والترقب وربما يؤدي إلى الاهتزاز النفسي المفضي إلى التراجعات.

ومن هنا تأتي أهمية البحث عن الشروط العقلانية لتحويل الممكنات إلى واقعات حتى تصبح الآمال في التغيير موقوفة على التطلعات المشروعة القائمة على التخطيط والإعداد.

وفي إطار المحاولات المتصلة في دراسة الثورات الحديثة، والمعاصرة تتقارب الرؤى السياسية والفلسفية مع تلك التصورات والخطى التي خطتها أبحاث علم إجماع الثورات بجوانبها الأساسية. فقد توصلت «تيدا سكوكبول» Theda Skocpol التي تعد رائدة في هذا المجال أن الثورات تشكل تحولات جذرية عميقة، وقد تكون سريعة ومفاجئة وغير متوقعة. فهذه الثورات تلقي تأييدًا بسبب ما تعانيه الشعوب من الاستبداد والظلم والتهميش، وانصب اهتمامها بالثورات الفرنسية والروسية والصينية.(١)

كما ألقى «جون فوران» John Foran أضواء مهمة على مجموعة واسعة من الثورات والحركات على امتداد العالم، وتوصل إلى أن انتهاج الأسلوب الثوري للتغيير قد جاء نتيجة إحساس قطاعات اجتماعية واسعة بالاغتراب والحرمان من المشاركة في تقرير أوضاع أوطانهم.(٢)

---

(1) See: Skocpol Theda, States and Socail Revoluation, Cambridge University Press, 1999, PP. 47-99.

(٢) ينظر إلى: د. أحمد أبو زيد، منطق الثورات الحديثة، مجلة العربي، العدد ٦٣٠، مايو ٢٠١١م، الكويت، ص ٣٠-٣٤ وكذلك: John Foran, Taking Power, on the origins of the third world revolutions, Cambridge University Press 2005.

وذهب «صموويل هنتنجتون» Samuel Hauntington إلى أن الثورات لا تحدث في المجتمعات التقليدية الساكنة حيث لا أثر للحداثة فيها، كما أنها لا تقع في المجتمعات المفتوحة الحديثة وإنما تحدث في المجتمعات الانتقالية التي تفككك فيها الدولة التسلطية الحديثة علاقات وقيم المجتمعات التقليدية مع قدر من التطوير الاقتصادي والاجتماعي دون أن تعمل على إشراك القوى الاجتماعية الجديدة. ففي تلك المجتمعات توجد فجوة جراء تفكيك الحداثة لنظمها التقليدية وما بلغته من تجارب المجتمعات الحديثة في المشاركة والتوازن بين التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لذا فإن استبعاد القوى الجديدة في ظل هذه الفجوة بين التطور الاقتصادي والتخلف الاجتماعي يؤدي إلى ثورات عنيفة تصيب المؤسسات والاعتقادات المسيطرة. لكن تبقى الهياكل التي تقوم عليها الأنظمة السياسية وتجاذبات مرتكزاتها وتعقيداتها الداخلية، عوامل مضافة إلى تطور الأمور نحو اندلاع الثورات. كما أن الأوضاع الدولية وضغوطها تمثل ضلعًا رئيسيًا في تقرير مصير تلك الأنظمة بحسب علاقاتها بمراكز النفوذ العالمي التي تقرر ملامح الساحة الدولية، وتحدد فرص نجاح الكثير من الثورات بالاستفادة من نفوذها في رسم المعادلات السياسية على امتداد العالم.[١]

ومما تقدم، فإن تقدير أوضاع هذه الثورات وتحديد شروط لحظتها، إنما يتوقف على تحليل الواقع الاجتماعي والسلطة والدولة لإيجاد تصور واقعي لعملية التغيير.

حتى لا تحلق بجناح آمال كاذبة أو تطلعات واهمة. ولكي تكون التوقعات أكثر تمثيلًا لروح المستقبل فلا بد أن تكون قائمة على التمييز بين ما هو قريب وعاجل وما هو بعيد وآجل ومحتجب وراء حواجز الواقع وتشابكاته.

فأهمية الخوض في مسألة اللحظة الثورية تكمن في التماس الطريق نحو المستقبل ودفع ضريبة المعاناة لتوليد واختراع صورة الآتي كي لا يستغرقنا الأمر الواقع. وهو في هذا السياق من قبيل تشكيل العوامل الممكنة واستحضار قوة الفكر والخيال كي تعمل جنبًا إلى جنب مع عناصر الإبداع التي تحركها الذاكرة التاريخية لما فيه إصلاح الأحوال.

---

(١) يطالع: د. التيجاني عبد القادر، الثورات العربية، لماذا ينفجر البركان في مكان ولا ينفجر في آخر (٢-٢) جريدة الأهرام، الخرطوم، السبت ١/١٠/٢٠١١م.

من طبائع الاستبداد إلى طبائع الثورة في فكر عبد الرحمن الكواكبي

سيد حافظ عبد الحميد[*]

في ضوء ما يشهده حاضر العالم العربي من ثورات على الاستبداد، والمستبدين، وما يطمح إليه الشباب العربية من بناء الذات، والصعود إلى مصاف العالم الحر، يهدف هذا البحث إلى الكشف عن أسس الخطاب الثوري عند عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٥-١٩٠٢م) وعن القيم الثورية التي يجب أن يتخلق بها الثوار، في محاولة للاستفادة من هذا الخطاب؛ من أجل إكمال المسار الثوري الذي تشهده البلاد العربية؛ خاصة في ظل ما نعيشه اليوم من غياب على مستوى الوعي الثوري؛ ومن ثم تخبط واضح على مستوى الفعل الثوري، وعدم الاستمرار في التوحد حول المطالب الثورية العامة- خاصة على مستوى الحركات والأحزاب والائتلافات - والتوجه نحو المطالب الخاصة، وفي ظل غياب التأصيل لأسس ثورية واضحة ترسم الطريق، وتوضح الأهداف في المرحلة المقبلة.

كما يهدف البحث - أيضًا - إلى إبراز الخطاب الثوري في الفكر العربي الحديث، فنربط الحاضر بالماضي؛ من أجل المستقبل؛ ومن ثم فإن بحثي هذا الخطاب ليس ارتدادًا؛ من أجل القبوع في الماضي، بقدر ما هو استهداء به وربطه بالحاضر؛ من أجل التحرك نحو المستقبل.

وقد رأيت في عبد الرحمن الكواكبي خير من يمثل هذا الخطاب، كيف لا؟! وهو الذي بنى أمله في قيام الثورة على الشباب العربي المسلم الواعي، المتحرر من الجمود ومن قيود الاستبداد، وأعوانه، فهو القائل في صدر كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد): «هل

(*) مدرس مساعد بقسم الفلسفة - كلية الآداب جامعة بني سويف - ٢٠١١.

كلمة حق وصرخة في واد إن ذهبت اليوم مع الريح لقد تذهب غدًا بالأوتاد» وبعد مائة عام تقريبًا من دعوته، يخلع حكام تونس، ومصر، وليبيا، بعد أن تفجرت الثورة العربية، ثورة ليست على الاستعمار الأجنبي بل على الاستبداد، والخوف، والجهل، وثورة على الضعف الذي أصاب الذات العربية والمسلمة، فوصمت بالتأخر والهمجية، من هنا يكون عبد الرحمن الكواكبي حاضرًا معنا، وكأنه كان ينتظر ربيع الثورة العربية في القرن الحادي والعشرين. فهو واحد من ثوار القول والفعل، شغلته الثورة على الاستبداد والجمود؛ من أجل اقتلاعه من جذوره، ورام إلى بناء مجتمع جديد (مجتمع الحرية)، مضاد لمجتمع قديم (مجتمع الاستبداد)، والثورة على الذات من أجل إعادة بنائها، فكشف عن طبائع الاستبداد ومصارعه، ليبني أسس الثورة ودعائمها وقيمها، وهذا ما سأحاول أن أبينه في الصفحات التالية.

تكوين الوعي الثوري

الوعي الثوري عند الكواكبي: هو إدراك المواطن حقوقه، وواجباته، ومعرفته أن الحاكم جاء ليخدمه لا ليستخدمه، وأنه حر في الفكر والفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي[١]، وتيقظه للمطالبة بحقوقه، وأنه قادر على عزل الحاكم من خلال الثورة إذا حرم الشعب حقوقه، أو إذا أخل بواجباته[٢].

وتكوين الوعي الثوري عند عبد الرحمن الكواكبي هو أول الأسس، وأهمها، والذي يطرحه كبداية ضرورية للتغيير، والقضاء على الاستبداد، ووضع رؤية جديدة، وإقامة مجتمع جديد، وهو وعي لأنه بمثابة يقظة وتنبيه وإدراك لواقع الحال، وهو ثوري لأنه رفض للتأخر وأسبابه، يريد أن يخلع قديمًا ويبني جديدًا، بل هو مرحلة لا تقل أهمية عن مرحلة المقاومة والمغالبة؛ لأن المستبد يبذل طاقته في الحيلولة دون وعي الشعب؛ ولا يخفى عليه مهما كان غبيًا، أن لا استعباد ولا اعتساف مادامت الرَّعيَّة حمقاء تخبط في ظلامة جهل وتيه عماء[٣]

(١) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، ص: ١٢٩.
(٢) نفس المرجع، ص: ٢٦-٢٧.
(٣) نفس المرجع، ص: ٤٤.

فلا يعو الفرق بين (الفعال المطلق)، والحاكم بأمره، وبين (لا يُسأل عما يفعل) وغير مسؤول، وبين (المنعم) وولي النعم، وبين (جل شأنه) وجليل الشأن. بناءً على ذلك يعُظمون الجبابرة تعظيمهم لله.. وكما أنه ليس من صالح الوصي أن يَبْلغ الأيتام رشدهم كذلك ليس من غرض المستبد أن تتنور الرعية بالعلم(١). وتتسلح بالوعي، الذي يجعل مهمة الجماهير المضطهدة الرئيسية تكمن في أن تكون مستعدة لأن تقول لا أريد الظلم.

ويرى الكواكبي أن تكوين الوعي الثوري في الرأي العام وتهيئة الشعب له يحتاج إلى وقت طويل، قد يمتد لعقود؛ حتى يستعد الشعب للثورة، وذلك لأسباب:

- قوة الحاكم الذي يواجه الشعب بالجيش، وقوة الثراء، ونفوذ رجال الدين، وسلطة التقاليد والمألوفات الجامدة، ويرى أن القضاء على الاستبداد في ظروف كهذه غير ممكن؛ إلا بعد تهيئة طويلة للرأي العام، وبث الوعي فيه؛ خاصة وأن الناس ألفوا من يخدعهم من رجال ارتبطوا بالحاكم، والاستبداد.(٢).

- الوعي الثوري يأخذ وقت طويل لأنه تكوين وعي وتغيير ثقافة شعب، وهذا يحتاج إلى وقت طويل.

ولذا فإن تكوين الوعي الثوري عند الكواكبي يكون من خلال خطوتين مترتبتين ومرتبطتين ببعضهما البعض.:

- الخطوة الأولى: إيقاظ الشعور في الناس بآلام الاستبداد، لأن الشعب الذي يعاني من الألم دون أن يعيه، ليس جديرًا بالحرية. فالأمة التي تقبع تحت الذلة والمسكنة، وتتوالى عليها القرون، تصير سافلة الطباع، لا تسأل عن الحرية، ولا تلتمس العدالة، ولا تعرف للاستقلال قيمة، أو للنظام مزية، ولا ترى لها وظيفة غير اتباع الغالب عليها، وقد تقاوم المستبد، ولكن بسوق مستبد آخر، فتستبدل مرضًا بمرض، وربما تنال الحرية عفوًا، فلا تلبث الحرية أن تتحول إلى فوضى، لأن الحرية التي تنفع

---

(١) نفس المرجع، ص: ٤٤.

(٢) ز.ا. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام، ترجمة بشير السباعي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م، ص: ١١٥

الأمة، هي الحرية التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، أما التي تحصل عليها نتيجة ثورة حمقاء فقلما تفيد شيئًا، لأنها - غالبًا - تكتفي بقطع شجرة الاستبداد ولا تقتلع جذورها، فلا تلبث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت عليه[١].

لقد أراد الكواكبي إيقاظ الوعي الإنساني وعي الحرية والكرامة في نفوس العرب والمسلمين[٢]، ورأى أنه يأتي من خلال الشعور بآلام الاستبداد وهي أولى خطوات إيقاظ الفعل الثوري في الشعب، لأن الشعور بالألم سيؤدي إلى الشكوى منه، والبحث عن كيفية القضاء عليه، وهي أولى خطوات تكوين الوعي الثوري، والتي تأتي عن طريق ضرورة بث علوم الحياة مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنية، والتاريخ المفصّل، والخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التي تكبر النفوس، وتوسع العقول، وتعرف الإنسان ما هي حقوقه، وكم هو مغبون فيها؟، وكيف الطلب؟ وكيف التوال؟ وكيف الحفظ..[٣]، وتأتي من خلال الحرص على ضرورة وجود الأماكن العامة مثل: الساحات، والقاعات، من أجل الاجتماعات التي تهتم بموضوعات تخصّ الشأن العام، التي جعلها الحكام من الأمور المحظورة، وجعلها وعّاظهم من الفضول والاشتغال بما لا يغني، وربما جعلوه من التجسس، والسعي بالفساد، فصار كل شخص لا يهتم إلا بما يخصه، ويحفظ حياته في يومه، فأنسوه أن له حقوقا[٤] وأن الحرية أفضل من الحياة، وأنسوه النفس وعزها، والشرف وعظمته، والحقوق وكيف تحفظ؟ والظلم وكيف يرفع؟ والإنسانية وما هي وظائفها؟ والرحمة وما هي لذاتها؟[٥]. وتأتي - أيضًا - من خلال عقد الجمعيات التعليمية والقانونية[٦].

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ١٣٤- ١٣٥.

(٢) عثمان أمين: رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ١١٦.

(٣) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ٤٥.

(٤) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ضمن الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص: ٧٧- ٧٩.

(٥) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ٤٩- ٥٠.

(٦) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص: ٢٧٥.

إن هذه الخطوة هي التي تجعل الفعل الثوري فعلاً واعيًا، وقادرًا على التفكير في البديل، وهنا تأتي الخطوة الثانية.

- الخطوة الثالثة، أنه يجب قبل مقاومة الاستبداد، تهيئة ماذا يُستبدل به الاستبداد؟: فإن معرفة الغاية شرط طبيعي للإقدام على كل عمل، كما أن معرفة الغاية لا تفيد شيئا إذا جهل الطريق الموصل إليها، والمعرفة الإجمالية في هذا الباب لا تكفي مطلقًا، بل لابد من تعيين المطلب والخطة وتعيينًا واضحًا موافقًا لرأي الكل، أو الأكثرية التي هي فوق الثلاثة أرباع العدد، وإلا فلا يتم الأمر، حيث إذا كانت الغاية مبهمة نوعًا، يكون الإقدام ناقصًا نوعًا، وإذا كانت مجهولة بالكلية عند قسم من الناس أو مخالفة لرأيهم فهؤلاء ينضمون إلى المستبد، فتكون فتنة شعواء، وإذا كانوا يبلغون مقدار الثلث فقط، تكون الغلبة حينئذ في جانب المستبد، ثم إذا كانت الغاية مبهمة ولم يكن السير في سبيل معروف، ويوشك أن يقع الخلاف أثناء الطريق، فيفسد العمل أيضًا وينقلب إلى انتقام وفتن؛ ولذلك يجب تعيين الغاية بصراحة وإخلاص وإشهارها بين الكافة، والسعي في إقناعهم واستحصال رضائهم بها ما أمكن ذلك، بل الأولى حمل العوام على النداء بها وطلبها من عند أنفسهم[١].

فالكواكبي يرى أن تدبير الثورة دون إعداد العدة لما بعدها مضيعة للجهود ومجازفة بالنتيجة المرجوة[٢]، ومن ثم فقد أكد على ضرورة تعيين الغاية، وكيفية تحقيقها، بإخلاص وصراحة، وإلا تحول الأمر إلى فتنة، تكون في صالح المستبد، وتقوي شوكته، وتحصد الناس وتفقدهم الثقة في دعاة الحرية، وهو يرى أن هذه من أهم العيوب التي يجب أن يتفادها الشرقي يقول: «الشرقي مثلا يهتم في شأن ظالمه إلى أن يزول عنه ظلمه، ثم لا يفكر فيمن يخلفه ولا يراقبه، فيقع في الظلم ثانية، فيعيد الكرة، ويعود الظلم إلى ما لا نهاية»[٣].

(١) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ١٣٩.
(٢) عباس محمود العقاد، عبد الرحمن الكواكبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٦م، ص: ١٨٧.
(٣) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ٨٧.

وإذا كان خطاب الكواكبي يعتمد على العقلاء (قادة الفكر والإصلاح)[١] في تكوين الوعي الثوري، وتحديد ما يستبدل به الاستبداد حيث يقول: «أية أمة كانت، ليس لها من يحك جلدها غير ظفرها، ولا يقودها إلا العقلاء بالتنوير والإهداء والثبات، حتى إذا ما اكفهرت سماء عقول بينها قيض الله لها من جمعهم الكبير أفرادًا كبار النفوس قادة أبرار يشترون لها السعادة بشقائهم، والحياة بموتهم؛ حيث يكون الله قد جعل في ذلك لذتهم، ولمثل تلك الشهادة الشريفة خلقهم، كما خلق رجال عهد الاستبداد فساقا فجارًا مهالكهم الشهوات والمثالب[٢] (المكلفون بالتدبير هم حكماء ونجباء الأمة من السراة والعلماء[٣].

إلا أنه يعقد نجاح الخطاب الثوري بإيمان الرأي العام بالغاية من الثورة، والمطالبة بها؛ ومن ثم يحث على ضرورة إقناعهم بها، وكسب رضائهم ما أمكن، فيقول: «وهذا الاستعداد الفكري النظري لا يجوز أن يكون مقصورًا على الخواص، بل لابد من تعميمه وعلى حساب الإمكان ليكون بعيدًا عن الغايات معضودًا بقبول الرأي العام»[٤]؛ ومن ثم فالحرب دائمة - كما قال - بين مستبد، وعالم حيث قال: «يسعى العلماء في تنوير العقول، ويجتهد المستبد في إطفاء نورها، والطرفان يتجاذبان العوام. ومن هم العوام؟ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا، وإذا خافوا استسلموا، كما أنهم هم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا... والحاصل أن العوام يذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل والغباوة، فإذا ارتفع الجهل وتنور العقل زال الخوف، وأصبح الناس لا ينقادون طبعًا لغير منافعهم، كما قيل: العاقل لا يخدم غير نفسه، وعند ذلك لابد للمستبد من الاعتزال أو الاعتدال»[٥].

ومن أهم الغايات التي يجب تحديدها هي تقرير شكل الحكومة التي يراد ويمكن أن يستبدل بها الاستبداد، وليس هذا بالأمر الهين الذي تكفيه فكرة ساعات، أو فطنة آحاد، وليس هو بأسهل من ترتيب المقاومة والمغالبة. وتقرير شكل الحكومة هو أعظم مشكلة

---

(١) ماجدة حمود: عبد الرحمن الكواكبي فارس النهضة والأدب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م، ص: ٧٧- ٧٨.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ٦٣.

(٣) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص٢٧٥.

(٤) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ١٣٩.

(٥) نفس المرجع، ص: ٤٧.

وأقدمها في البشر، وهو المعترك الأكبر لأفكار الباحثين، والميدان الذي قل في البشر من لا يجول فيه[١].

ومن أجل ذلك نجد الكواكبي يطرح في كتابه طبائع الاستبداد، خمسة وعشرين مبحثًا، تتعلق كلها بتحديد الغايات وما يستبدل به الاستبداد، مثل ما هي الأمة؟ وما هي الحكومة؟ وما هي الحقوق العمومية؟ ومبحث التساوي في الحقوق، ومبحث نوعية الحكومة، ومبحث حقوق الحاكمية، ومبحث طاعة الأمة للحكومة، ومبحث المراقبة على الحكومة، ومبحث السعي في رفع الاستبداد.[٢]. هذه المباحث التي يقول الكواكبي عنها «ذكرت هذه المباحث تذكرة للكتاب ذوي الألباب وتنشيطًا للنجباء على الخوض فيها بترتيب[٣].

إن الكواكبي يعقد أمله - في بناء المجتمع الجديد، ونشر الوعي، ونجاح مرحلة تكوين الوعي - على الشباب، والشباب الذي يمتلك ناصية الوعي، أولئك الذين لا يقصرون بناء قصور الفخر على عظام نخرها الدهر، ولا يرضون أن يكونوا حلقة ساقطة بين الأسلاف والأخلاف، الذين يعلمون أنهم خلقوا أحرارًا فيأبون الذل والأسر، الذين يودون أن يموتوا كرامًا ولا يحيون لئامًا، الذين يجتهدون لنيل حياة رضية، حياة قوم كل فرد منهم سلطان مستقل في شؤونه، بار بوطنه، لا يبخل عليه بفكره ووقته وماله، يعشقون الإنسانية، ويعلمون أن البشرية هي العلم، والبهيمية هي الجهالة، وأن خير الناس أنفعهم للناس، وأن القنوط وبال الآمال، والتردد وباء الأعمال، ويفقهون أن القضاء والقدر هما السعي والعمل، ويوقنون أن كل ما على الأرض من أثر هو من عمل أمثالهم البشر[٤].

ويحذر الكواكبي أن يسري هذا الخور من الشيوخ إلى الشباب فتخور عزائمهم ويرضخون تحت الذل والمسكنة، والخمول، وسقوط الهمة، ويطلب من الشيوخ أن يتركوا الشباب الجديد وشأنهم، لا يستهزئون ولا يعطلون، ولا يسفهون ولا يثبطون، بل ويرى ضرورة أن يدافع الشباب عن نفسه، ويتصدى للأفكار القديمة المثبطة، وأصحابها،

---

(١) نفس المرجع، ص: ١٣٩- ١٤٠.

(٢) نفس المرجع ص: ١٢٨- ١٣٣.

(٣) نفس المرجع ص: ١٣٣.

(٤) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص: ٢٦٨

ويرى أن خير وسيلة لتحقيق ذلك هي الجرائد والمجلات التي تخصص لذلك، وأقلام الأدباء وألسنة الشعراء، بل وبالأناشيد، والنكت المضحكة التي تنتشر بسرعة على ألسنة العامة، فتثور حرب أدبية بين الناشئة والواهنة، تنتهي بانكسار الفئة الثانية العاجزة عن كل شيء إلا التعطيل. فهكذا دائما ينتصر الفكر الناشئ على الفكر الواهن وأنصاره، بجد نجبائها لمن يراجع تاريخ الأمم، وليس من الصدفة أن يضرب الكواكبي مثلا بمارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م) أو فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م) في انتصار أفكارهم الجديدة على الأفكار القديمة التي قعدت بأوربا قرونًا عدة تحت ظلمة الجهالة[١].

إن الكواكبي أراد من خلال الوعي أن يثور على مجتمع الشيوخ الذين أصابهم الخور، والوهن، فيشق عليهم مفارقته؛ فهم منذ نعومة أظافرهم ألفوا الاحترام، فلا يدوسون الكبير ولو داس رقابهم، وألفوا الثبات، ثبات الأوتاد تحت المطارق، وألفوا الانقياد ولو إلى المهالك، ونظروا الكمال في الأجانب كما ينظر الصبيان الكمال في آبائهم، فألفوا أن تكون وظيفتهم في الحياة دون النبات، ذاك يتطاول وهم يتقاصرون[٢]. وهذا هو الذي أراده إيمانويل كانط من قبل وعنى به التنوير، وهو أن استخدام فهمي دون قيادة الغير. وهذا ما يؤكده قول الكواكبي «يا قوم: أعيذكم بالله من فساد الرأي، وضياع الحزم، وفقد الثقة بالنفس، وترك الإرادة للغير، فهل ترون أثرًا للرشد في أن يوكل الإنسان عنه وكيلا ويطلق له التصرف في ماله وأهله، والتحكم في حياته وشرفه، والتأثير على دينه وفكره، مع تسليف هذا الوكيل العفو عن كل عبث وخيانة وإسراف وإتلاف؟»[٣].

إن مرحلة تكوين الوعي الثوري وتنميته، هي المرحلة الأطول والأهم في المسار الثوري، ومن ثم نجد الكواكبي يضع ضوابط من أجل إمكانية وكيفية تفعيلها، تتمثل في:

١- أن المقاومة فيها لا تكون بالشدة، إنما بالحكمة والتدريج؛ عن طريق تنوير الأفكار بالتعليم، وإيجاد شوق للترقي في رؤوس النتاشئة[٤] يقول الكواكبي: «أن الوسيلة

---

(١) نفس المرجع، ص: ٢٦٧- ٢٧٠.
(٢) نفس المرجع، ص: ٢٦٧.
(٣) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ١٠٩.
(٤) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص: ٢٧٥.

الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقي الأمة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس. ثم إن اقتناع الفكر العام وإذعانه إلى غير مألوفه، لا يتأتى إلا في زمن طويل، لأن العوام مهما ترقوا في الإدراك لا يسمحون باستبدال القشعريرة بالعافية إلا بعد التروي المديد، وربما كانوا معذورين في عدم الوثوق والمسارعة؛ لأنهم ألفوا أن لا يتوقعوا من الرؤساء والدعاة إلا الغش والخداع غالبًا»[(١)].

إن الشدة والعنف تتنافى مع تكوين الوعي، وتغيير ثقافة العقل الجمعي، بل تغييره يحتاج إلى التثقيف، والتعليم، فالشدة والعنف في مرحلة تكوين الوعي تكون في صالح الاستبداد، وليس الشعب. ومن ثم فالكواكبي في هذه الفترة يرفض العنف أو المغالبة بسبب:

- إن الاستبداد محفوف بأنواع القوات التي فيها قوة الإرهاب بالعظمة وقوة الجند، لاسيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال، وقوة الإلفة على القسوة، وقوة رجال الدين، قوة أهل الثروات، وقوة الأنصار من الأجانب، فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعصا الفكر العام الذي هو في أول نشأته يكون أشبه بغوغاء، ومن طبع الفكر العام أنه إذا فار في سنة يغور في سنة، وإذا فار في يوم يغور في يوم.
- الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف؛ كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصدًا.

ومن ثم فقد آمن الكواكبي متماشيًا مع أكثرية المثقفين والمفكرين من العرب بأن التغيير الفجائي في مرحلة تكوين الوعي لا يؤدي إلى التقدم بقدر ما هو يكون عقبة في طريق الوصول إليه، فلقد آمنوا بأن تنوير العقول وتثقيفها وتحريرها - من خلال التعليم وتنوير العقول وبث الوعي وتربية الرأي العام وليس التغيير (السطحي) من خلال الثورات الفجائية التي تقتصر على مجرد الإطاحة بالقديم الثابت، لتضع مكانه ثابتًا أخر - هي أفضل السبل للانتقال من حالة التأخر إلى حالة التقدم. وهذا ما أكد عليه الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) الذي رأى أنه لا يمكن لجمهور أن يبلغ التنوير إلا بتأن. فالثورة قد تطيح بالاستبداد الشخصي والاضطهاد المتعطش إلى المصلحة المادية أو السلطة، ولكن لا يمكن أن تؤدي أبدًا إلى إصلاح حقيقي لنمط التفكير، بل فقط إلى

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ١٣٧.

استخدام أحكام مسبقة جديدة، مثلما كانت تستخدم القديمة، كشريط موجه للأغلبية التي لا تفكر[١].

إن الكواكبي يتحدث دائما عن المقاومة، ولكنها المقاومة الواعية، فهو لا يريد المخاطرة بحياة الشعب، فنيل مجد النبالة كما يقول: «ينحصر تحصيله في زمن الاستبداد بمقاومة الظلم على حسب الإمكان»[٢].

٢-التنظيم والتقية؛ من أجل إلهاء الحاكم عن ما يبثه العقلاء من الوعي في الناس و إشغال المستبد بأمور أخرى يقول: «لمثيري الخواطر على الاستبداد طرائق شتى يسلكونها بالسر، والبطء، يستقرون تحت ستار الدين، فيستنبتون غابة الثورة من بذرة أو بذور يسقونها بدموعهم في الخلوات. وكم يلهون المستبد بسوقه إلى الاشتغال بالفسوق والشهوات، وكم يغرونه برضاء الأمة عنه، ويجسرونه على مزيد التشديد، وكم يحملونه على إساءة التدبير، ويكتمونه الرشد، وكم يشوشون فكره بإرباكه مع جيرانه وأقرانه. يفعلون ذلك وأمثاله لأجل غاية واحدة وهي إبعاده عن الانتباه إلى سد الطريق التي فيها يسلكون»[٣].

وهذا التنظيم والتقية يكون في البداية، أما الأمر حينما يضمن تأييد الرأي العام يكون ترتيب المقاومة والمغالبة، يقول: «والأولى أن يبقى ذلك تحت مخض العقول سنين، بل عشرات السنين حتى ينضج تمامًا، وحتى يحصل ظهور التلهف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا، والتمني في الطبقات السفلى، والحذر كل الحذر من أن يشعر المستبد بالخطر، فيأخذ بالتحذر الشديد والتنكيل بالمجاهدين، فيكثر الضجيج، فيزيغ المستبد ويتكالب، فحينئذ إما أن تغتنم الفرصة دولة أخرى فتستولي على البلاد، وتجدد الأسر على العباد بقليل من التعب، فتدخل الأمة في دور آخر من الرق المنحوس، وهذا نصيب أكثر الأمم الشرقية في القرون الأخيرة، وإما أن يساعد الحظ على عدم وجود طامع أجنبي، وتكون الأمة قد تأهلت للقيام بأن تحكم نفسها بنفسها، وفي هذه الحال يمكن لعقلاء الأمة أن يكلفوا المستبد

---

(١) إيمانويل كانط: إجابة عن سؤال ما هو التنوير، ترجمة إسماعيل المصدق، الشبكة الليبرالية السعودية الحرة. humanf. Org. 8686/vb/ showthread. Php?t= 2044 http://www

(٢) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ٥٣.

(٣) نفس المرجع، ص: ١٣٨- ١٣٩.

ذاته لترك أصول الاستبداد، وإتباع القانون الأساسي الذي تطلبه الأمة - والمستبد الخائر القوى لا يسعه عند ذلك إلا الإجابة طوعًا، وهذا أفضل ما يصادف - وإن أصر المستبد على القوة، قضوا بالزوال على دولته، وأصبح كل منهم راعيًا، وكل منهم مسؤولا عن رعيته، وأضحوا آمنين، لا يطمع فيهم طامع، ولا يغلبون عن قلة، كما هو شأن كل الأمم التي تحيا حياة كاملة حقيقية[1].

إن الكواكبي لا يريد المقاومة بالشدة في حالة الضعف وقوة المستبد، وإلا باءت المحاولة بالفشل وإن نجحت المحاولة تكون فورة تفور في عام وتغور في عام، أما الثورة فمستمرة، تقضي على الاستبداد من جذوره. إنه يريد أن يهيئ الأمة أولا فإذا ما أصبحت قوية قضت على المستبد والاستبداد، يقول: «فإذا وجد في الأمة الميتة من تدفعه شهامته للأخذ بيدها والنهوض بها فعليه أولا: أن يبث فيها الحياة وهي العلم؛ أي علمها بأن حالتها سيئة، وإنما بالإمكان تبديلها بخير منها، فإذا هي علمت بطبعه من الآحاد إلى العشرات، إلى إلى...، حتى يشمل أكثر الأمة، وينتهي بالتحمس ويبلغ بلسان حالها إلى منزلة قول الحكيم المعري:

إذا لم تقم بالعدل فينا حكومة * * * سلطان سلطان سلطان سلطان سلطان سلطان

فنحن على تغييرها قدراء

وهكذا ينقذف فكر الأمة في واد ظاهر الحكمة يسير كالسيل، لا يرجع حتى يبلغ منتهاه». عندها تحدث الثورة، فيموج الناس في الشوارع والساحات، وتملأ أصواتهم الفضاء، وترتفع فتبلغ عنان السماء، ينادون: الحق الحق، الانتصار للحق، الموت أو بلوغ الحق[2].

وعندئذ ينصح الكواكبي العقلاء أن يكونوا بعيدين يحافظون على أرواحهم، حتى يكون على موعد مع بناء المجتمع الجديد، كما يرى أن الأفضل في هذه المرحلة أن يتولى الأمور رجال ممن ليس لهم صلة بالاستبداد. «فإذا كان في الأمة عقلاء يتباعدون عنها ابتداءً، حتى إذا سكنت ثورتها نوعا وقضت وظيفتها في حصد المنافقين، حينئذٍ يستعملون الحكمة في

---

(١) نفس المرجع، ص: ١٤٠.

(٢) نفس المرجع، ص: ١٣٥.

توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة، وخير ما تؤسس يكون بإقامة حكومة لا عهد لرجالها بالاستبداد»[١].

وبذلك فإن تكوين الوعي الثوري هو الأساس الأهم في الخطاب الثوري، وفي مسار الفعل الثوري الصحيح عند عبد الرحمن الكواكبي، فإن لمستوى الوعي الثوري، ومدى عمقه، الأثر الحاسم، في تحديد مصائر الحركات الثورية، وإذا ما لاحظنا الواقع في الثورات العربية، الراهنة، فنجد أن التطور الذي حدث على مستوى التواصل المعرفي عبر التليفزيون والانترنت، وغيرها من الأدوات، أدى إلى تكوين نوع من الوعي الثوري لدى الشباب العربي، قائم على رفض لما يعيشه من واقع، والذي أساسه السؤال الجديد فبدلا من لماذا نحن في تأخر؟ الذي كان سؤال الكواكبي وأبناء القرن التاسع عشر، أصبح السؤال لماذا يفرض علينا أن نتأخر؟. غير أنه كان وعيًا مبتورًا خاليًا من لترتيب والتنظيم، فاقدًا للعقل المنظم، فوقعنا في الخطأ الذي نبه إليه الكواكبي، حيث شغلنا إزاحة الظلم دون تهيئة ما يستبدل به، فأصبح البديل غير موجود، الأمر الذي يجعل الثورة في خطر إذا ما تبنينا خطاب الكواكبي.

فإذا ما أردنا أن نقيم ثورات الربيع العربي، وخاصة الثورة المصرية، من خلال خطاب الكواكبي، نجد أن المؤسسة الوطنية، أو العقل المدبر والمفكر - وهو ما أكد عليه الكواكبي متمثلا في الجمعيات، والعقلاء -[٢] كان غائبا في هذه الثورات، الأمر الذي يمكننا أن نقول معه أن هذه الثورات كان سببها جهل المستبدين لا تدبير المدبرين؛ ومن ثم فإن غياب العمل التنظيمي سواء على مستوى تكوين الوعي الثوري، أو على مستوى الحالة الثورية، هو أحد أسباب المعاناة التي نعيشها اليوم، وهذا الأمر يرجع في اعتقادي إلى اليأس من الإصلاح، فقد أكد المجددون والمستنيريون من رجالات القرن التاسع عشر على أن اليأس من قدرة العقل العربي على الإصلاح، والتقدم، هو أشد المعوقات خطرًا على نهضة أي أمة[٣] - وهذا ما نبه إليه الكواكبي قائلًا: «إذا وجد في الأمة الميتة من تدفعه شهامته للأخذ بيدها والنهوض بها فعليه أولاً: أن يبث فيها الحياة وهي العلم؛ أي علمها بأن حالتها سيئة،

---

(١) نفس المرجع، ص: ١٣٧.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص: ١٤١.

(٣) سيد حافظ عبد الحميد: فكرة التقدم في الفكر العربي الحديث في القرن التاسع عشر، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة بني سويف، ٢٠١٠م، ص: ١٣١.

وإنما بالإمكان تبديلها بخير منها»[١]: «الراغب في نهضة قومه، عليه أن يهيئ نفسه ويزن استعداده، ثم يعزم متوكلا على الله في خلق النجاح -[٢]. كما نبه إليه من قبل بطرس البستاني (١٨١٩- ١٨٨٣م)[٣] ومحمد عبده (١٨٤٩م- ١٩٠٥م)[٤]، ومريم حداد (؟)[٥] - والتحول من حماسة الشباب إلى استسلام الكهولة، فخفت الخطاب الثوري عند حسن حنفي، فمن العقيدة إلى الثورة، إلى حصار الزمن، من الخطاب العام، إلى المشروع الخاص، وخرج علينا باعتذار لشعب مصر بعد أن أسأنا به، نحن المثقفين، الظنون... وطالما طالت المدة، وانسد الأفق، وطال النفق ودب اليأس في القلوب. وظننا أننا نعبر عن حالة موجودة بالفعل عند الشعب وهي عندنا نحن»[٦] فلم يكن متوقعا هذا العمل الثوري، بعد أن تحول الحماس إلى الاستسلام، حتى على مستوى التيارات الدينية مثل الإخوان، فلم يستطع أي تيار أن ينسب إلى نفسه عملا تنظيميًا لهذه الثورة، لأن كل التيارات وصلت إلى حالة الاستسلام أيضًا.

إن الخطاب العام الذي أراده الكواكبي، ورأى أن الشباب دعامته، تحول إلى خطاب خاص على مستوى الأفراد، والتيارات، فانتهى الأفراد إلى عمل المشروعات الفكرية الخاصة بهم، وانتهت التيارات على تنوعها إلى انتزاع ما يحفظ وجودها الخاص قدر المستطاع حتى لو بالاتفاق مع الاستبداد على حساب الشعب. أما الكواكبي فقد كانت ثقته وأمله في الإنسان العربي باعث إلى دعوة ثورية، يكون الفعل الثوري فيها فعلا واعيًا، له هدف، وخطة يتحقق من خلالها.

وإذا كان ما سبق طرحه هو خطوات تكوين الوعي الثوري، حتى تقوم الثورة الواعية، فما الذي يضمن الحفاظ على الثورة، وتحقيق أهدافها؟

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ١٣٥.
(٢) نفس المرجع، ص: ١٣٧.
(٣) بطرس البستاني: آداب العرب، ضمن كتاب مجالي الغرر لكتاب القرن التاسع عشر، هـ ١، تجميع يوسف صفير، المطبعة العثمانية، بعبدا- لبنان، ط٢، ١٩٠٦م، ص: ٢٨.
(٤) محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق القاهرة، جـ٣، ط١، ١٩٩٣م، ص: ٣٤٤- ٢٤٧.
(٥) سيد حافظ عبد الحميد: فكرة التقدم في الفكر العربي الحديث، ص: ١٣٢.
(٦) حسن حنفي: عذرا شعب مصر:
http://www.hekmah.org/portal/%D8%B9%D8%B0%D8%B1%D8%A7-%D8%B4%D8%B9% D8% A8- ,%D9% 85% D8% B5% D8% B1

استمرارية الحالة الثورية

استمرارية الحالة الثورية، هي الأساس الثاني في الخطاب الثوري عند عبد الرحمن الكواكبي، والذي يتجسد به الوعي تحركًا ثوريًا، هو الذي يحافظ على مكتسبات الثورة، ويقف على تحقيق أهدافها، والحفاظ عليها، فالصمود إلى آخر الشوط باستمرارية ثورية تحول دون التقهقر أو الانهيار، هو أمر أهم من الثورة نفسها وكما قيل من السهل أن تكون ثوريًا ولكن من الصعب أن تستمر ثائرًا، فلطالما خذلت ثورات، كان فيها من الصدق في الاندفاع والتأجج، ما استرخصت معه جميع التضحيات مهما غلت، ولطالما انهار ثوريون، كان لهم من الإيمان المستبسل والدفاع العارم، ما وقفوا بها أصلب المواقف، قبل أن تخبوا في عروقهم جذوة الإيمان الثوري[١].

إن استمرارية الحالة الثورية عند الكواكبي هي التي تضمن نجاح الفكر الجديد في مرحلة تكوين الوعي الثوري كما يقول: «يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبان بالحزم والإقدام»[٢]. وتضمن نجاح الثورة وبقائها في مرحلة ما بعد الثورة نفسها، وتمنع نمو الاستبداد يقول: «والرعية العاقلة تقيد وحش الاستبداد بزمام تستميت دون بقائه في يدها؛ لتأمن من بطشه، فإن شمخ هرت به الرمام وإن صال ربطته»[٣].

واستمرارية الحالة الثورية تزاد كلما عمق الوعي وتنامى، وتتضاءل وتخبو، كلما هبط الوعي وانحدر، فمن العوامل الرئيسية التي أدت ببعض الثوريين إلى فقدان استمراريتهم الثورية، هو سطحية الوعي؛ ومن هنا نجد أن الكواكبي يغرس في الشعب أن الصلاح يكون بيده لا بيد حاكم ينتظره، يقول: «المستبدون يتولاهم مستبد، والأحرار يتولاهم الأحرار»[٤]. فالشعب الحر لابد أن يكون متيقظًا للحاكم مهما أبدى من صلاح؛ لأنه يمكن أن ينقلب إلى مستبد إذا ما رأى الشعب غافلا، يقول: « كما استلفت نظرهم إلى أنه

(١) فؤاد الركابي، على طريق الثورة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت، ص: ٩.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص: ١٣٧.

(٣) نفس المرجع، ص: ٢٧.

(٤) نفس المرجع، ص: ٢٨.

لا يوثق بوعد من يتولى السلطة أيا كان، ولا بعهده ويمينه على مراعاة الدين، والتقوى، والحق، والشرف، والعدالة، ومقتضيات المصلحة العامة، وأمثال ذلك من القضايا الكلية المبهمة التي تدور على لسان كل بر وفاجر. وما هي في الحقيقة إلا كلام مبهم فارغ؛ لأن المجرم لا يعدم تأويلاً؛ ولأن من طبيعة القوة الاعتساف؛ ولأن القوة لا تقابل إلا بالقوة»(١)، «إن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد؛ ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه»(٢).

ويصل الكواكبي إلى ذلك من خلال رؤيته التي يقول أنه استقرئها من التاريخ ومن تحليله لطبيعة الحاكم والحكم، فيقول: «من الأمور المقررة طبيعة وتاريخًا أنه؛ ما من حكومة عادلة تأمن المسئولية والمؤاخذة بسبب غفلة الأمة أو التمكن من إغفالها إلا وتسارع إلى التلبس بصفة الاستبداد، وبعد أن تتمكن فيه لا تتركه»(٣).

ومن ثم راح الكواكبي يؤكد على أهمية استمرارية الحالة الثورية متجسدة في سيف المراقبة والمحاسبة، الذي هو حق الأمة التي تعرف أنها صاحبة الشأن كله، وتعرف أن تراقب، وأن تتقاضى الحساب(٤). مؤكدًا أن الأمة التي تريد أن تخطو نحو التقدم هي التي تكون يقظة ساهرة على مراقبة سير حكومتها، لا تغفل طرفة عين، كما أن الله عز وجل لا يغفل عما يفعل الظالمون(٥)، فالكواكبي يضرب هذا المثل، ليؤكد أن مراقبة الشعب حكومته هي التي تضمن المحافظة على أهداف الثورة، بل ويدعم مثله بأساس من الدين، والتاريخ الإسلامي في عهد الخلفاء، قائلاً: «الإهمال للمراقبة، هو إهمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود. وبهذا وذاك ظهر حكم حديث: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم شراركم فليسومونكم سوء العذاب»، وإذا تتبعنا سيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مع الأمة، نجد أنهما مع كونهما مفطورين خير فطرة، ونائلين التربية النبوية، لم تترك الأمة معهما المراقبة

(١) نفس المرجع،، ص: ١٢٧.
(٢) نفس المرجع، ص: ٢٤.
(٣) نفس المرجع، ص: ٢٥.
(٤) نفس المرجع، ص: ٢٤.
(٥) نفس المرجع، ص: ١٢٥.

والمحاسبة، ولم تطعهما طاعة عمياء»[١] فالحاكم الذي يرى يقظة أمته ووعيها لا يستطيع أن يستبد؛ ومن ثم كان من الضروري أن تعي الأمة ذلك وأن لا تترك نفسها في يد الحاكم حتى تقي نفسها من شر الاستبداد، يقول الكواكبي: «المستبد يتجاوز الحد ما لم ير حاجزًا من حديد، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفا لما أقدم على الظلم، كما يقال: الاستعداد للحرب يمنع الحرب. المستبد إنسان مستعد بالطبع للشر وبالإلجاء للخير، فعلى الرعية أن تعرف ما هو الخير وما هو الشر فتلجئ حاكمها للخير رغم طبعه، وقد يكفي للإلجاء مجرد الطلب إذا علم الحاكم أن وراء القول فعلا. ومن المعلوم أن مجرد الاستعداد للفعل فعل يكفي شر الاستبداد»[٢]. وبالطبع فإن الكواكبي يقصد بالخير والشر في هذا النص، خير الشعب ومن يسرقه، ومصالحه ومن يعطلها، وحقوقه ومن يتعد عليها.

إن الحالة الثورية لابد أن تكون حالة دائمة، حتى يتحول النظام القديم الذي فقد مقومات وجوده والمجتمع القديم إلى المجتمع الجديد القائم على العلاقات الجديدة، اجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا، تكون فيه الأمة واعية، قوية، يقول الكواكبي: «على الرعية أن تكون كالخيل إن خدمت خدمت، وإن ضربت شرست، وأن تكون كالصقور لا تلاعب ولا يستأثر عليها بالصيد كله، خلافًا للكلاب التي لا فرق عندها أطعمت أو حرمت حتى من العظام»[٣]. ويقول: «الأمة الواعية هي التي لا يُسكر أبناءنا انتصار، ولا يخملهم انكسار، فلا يغفلون لحظة عن مراقبة ملوكهم»[٤].

وهكذا فإن استمرارية الحالة الثورية تعمق المبادئ والقيم الثورية في الرأي العام، وتمحو ما رسخ من عادات الاستبداد، تبث الحرية، وتزيل الظلم، تمقت الجهل والجمود، وتدعو إلى العلم والتجديد، وتقوي الإرادة وتمحو الضعف، وتعلي من قيمة الموت في سبيل الكرامة الإنسانية، هذه القيم هي التي أراد الكواكبي أن يؤكدها ويعمقها، وينفي ضدها قائلا: «ما أليق بالأسير في أرض أن يتحول عنها إلى حيث يملك حريته، فإن الكلب الطليق

(١) نفس المرجع، ص: ٣٩.
(٢) نفس المرجع، ص: ٢٦-٢٧.
(٣) نفس المرجع، ص: ٠-٢٧.
(٤) نفس المرجع، ص: ٢٨.

خير حياة من الأسد المربوط»[١]. العلم قبسة من نور الله، وقد خلق الله النور كشافًا مبصرًا، يولد في النفوس حرارة وفي الرؤوس شهامة، العلم نور والظلم ظلام، ومن طبيعة النور تبديد الظلام، والمتأمل في حالة كل رئيس ومرؤوس يرى كل سلطة الرئاسة تقوى وتضعف بنسبة نقصان علم المرؤوس وزيادته[٢]. وهكذا إذا زاد علم أفراد الرعية بأن المستبد امرؤ عاجز مثلهم، زال خوفهم منه وتقاضوه حقوقهم[٣]. والحاصل: أنه ما انتشر نور العلم في أمة قط إلا وتكسرت فيها قيود الأسر، وساء مصير المستبدين من رؤساء سياسة أو رؤساء دين[٤]. «يا قوم: سامحكم الله، لا تظلموا الأقدار، وخافوا غيرة المنعم الجبار. ألم يخلقكم أكفاء أحرار طلقاء لا يثقلكم غير النور والنسيم، فأبيتم إلا أن تحملوا على عواتقكم ظلم الضعفاء وقهر الأقوياء؟! لو شاء كبيركم أن يحمل صغيركم كرة الأرض لحنى له ظهره، ولو شاء أن يركبه لطأطأ له رأسه. ماذا استفدتم من هذا الخضوع والخشوع لغير الله؟ وماذا ترجون من تقبيل الأذيال والأعتاب وخفض الصوت ونكس الرأس؟ أليس منشأ هذا الصغار كله هو ضعف ثقتكم بأنفسكم، كأنكم عاجزون عن تحصيل ما تقوم به الحياة[٥]. «يا قوم: أعيذكم بالله من فساد الرأي، وضياع الحزم، وفقد الثقة بالنفس، وترك الإرادة للغير، فهل ترون أثرًا للرشد في أن يوكل الإنسان عنه وكيلا ويطلق له التصرف في ماله وأهله، والتحكم في حياته وشرفه والتأثير على دينه وفكره، مع تسليف هذا الوكيل العفو عن كل عبث وخيانة وإسراف وإتلاف؟[٦]. «يا قوم: أبعد الله عنكم المصائب وبصركم بالعواقب. إن كانت المظالم غُلّت أيديكم، وضيقت أنفسكم، حتى صغرت نفوسكم، وهانت عليكم هذه الحياة وأصبحت لا تساوي عندكم الجهد والجد وأمسيتم لا تبالون أتعيشون أم تموتون، فهلا أخبرتموني لماذا تحكمون فيكم الظالمين حتى في الموت؟ أليس لكم من الخيار أن تموتوا كما تشاؤون، لا كما يشاء الظالمون؟ هل سلب الاستبداد

---

(١) نفس المرجع، ص: ٢٨.
(٢) نفس المرجع، ص: ٤٤.
(٣) نفس المرجع، ص: ٤٨.
(٤) نفس المرجع، ص: ٥٠.
(٥) نفس المرجع، ص:١١٠- ١١١.
(٦) نفس المرجع، ص: ١٠٩.

إرادتكم حتى في الموت؟ كلا والله: إن أنا أحببت الموت أموت كما أحب، لئيما أو كريما، حتفًا أو شهيدًا، فإن كان الموت ولابد، فلماذا الجبانة؟ وإن أردت الموت، فليكن اليوم قبل الغد، ولكن بيدي لا بيد عمرو. أليس:

وطعم الموت في أمر صغير   كطعم الموت في أمر عظيم

«يا قوم: أناشدكم الله، ألا أقول حقًا إذا قلت إنكم لا تحبون الموت، بل تنفرون منه، ولكنكم تجهلون الطريق فتهربون من الموت إلى الموت، ولو اهتديتم إلى السبيل لعلمتم أن الهرب من الموت موت، وطلب الموت حياة، ولعرفتم أن الخوف من التعب تعب، والإقدام على التعب راحة، ولفطنتم إلى أن الحرية هي شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم الأحمر المسفوح، والأسارة هي شجرة الزقوم، وسقياها أنهر من الدم الأبيض؛ أي الدموع، ولو كبرت نفوسكم لتفاخرتم بتزيين صدوركم بورد الجروح لا بوسامات الظالمين؟!»[١].

وبناء على ما سبق فإن الحالة الثورية عند الكواكبي هي مرحلة متدرجة تبدأ منذ بداية تكوين الوعي الثوري، وتظهر بوضوح في مرحلة المغالبة، وتستمر في مرحلة ما بين قيام الثورة نفسها، وحتى تستقر الأمور، ويضمن الثوار، تحقيق المطالب، المشروعة والتي أهمها، القضاء على جسد الاستبداد، والتحول من قيم الاستبداد إلى قيم الثورة، واستمرارية الحالة الثورية عند الكواكبي لا تنتهي عند مرحلة معينة بل هي لابد أن تكون مستمرة راسخة في كيان أفراد الشعب، وهي تكون كذلك كلما كانت مرحلة تكوين الوعي أعمق، فبمقدار الوعي تستمر الحالة الثورية وتنطلق الثورة في مسارها الصحيح نحو تحقيق أهدافها، وهذا هو ما عبر عنه الكواكبي بتلهف الرأي العام التابع إلى الحرية[٢].

وإذا ما نظرنا إلى الواقع الذي نعيشه اليوم- ونحن من المفترض أن نكون في حالة ثورية- نجد أن غياب فلسفة واضحة لثوراتنا الحالية، أمر قد ينعطف باستمرارية الحالة الثورية من تيقظ لتحقيق الأهداف الرئيسية- من تحول ديمقراطي، ووضع دستور يجعل الأمة مصدر السلطات، ويجعل الحاكم خادمًا للشعب، ويكفل الحقوق والحريات- إلى مطالبات فئوية،

(١) نفس المرجع، ص: ١١٢.
(٢) نفس المرجع، ص: ١٤٠.

وصراعات حزبية، يعلو فيها الحزب على الأمة، والحاضر على المستقبل، كما يعلو الانتماء إلى الجماعة على الانتماء إلى الشعب، فتعلو الأنانية الفردية على المصلحة العامة، فتخففت أهداف الثورة وتبرز أهداف الأحزاب والجماعات، وهذا تحد خطير تواجهه الثورات العربية عامة، والثورة المصرية على وجه الخصوص، وهو تشتت وتفرق يفضيان بالرأي العام إلى التفتيت، وإذا تفتت الرأي العام تحللت الحالة الثورية واندثرت الثورة؛ ومن ثم يجب على أصحاب الفكر، وأهل الرأي ألا يتركوا الأمر، ويتركوا جذوة الإيمان الثوري تخبو في عروقهم، وأن يقوموا بدورهم، دعاة للوعي وقادة للإصلاح، فيفهمونا أن الثورية عمل نضالي دؤب في شتى مناحي الحياة، ويعمقوا الوعي الثوري في الأوساط الشعبية ودمجها في التيار الثوري حتى يصبح قوة كفيلة بحماية الثورة والحفاظ عليها.

إن الخوف كل الخوف من أن يدب اليأس في قادة الوعي مرة أخرى، بسبب ما نعانيه من قلة وعي، هم أنفسهم سبب فيه بيأسهم، فيتسع الخرق على الراقع، وحينئذ لا نلوم التاريخ حين يهملنا، ولا التقدم حين يتركنا، ولا الحضارة حين تخرجنا من دائرتها وترمي بنا في دائرة الهجمية.

تلك كانت محاولتي في الكشف عن أسس الخطاب الثوري عند عبد الرحمن الكواكبي، وقد توصلت من خلالها إلى:

- أن عبد الرحمن الكواكبي كان صاحب خطاب ثوري، يقوم على أساسين أولهما: نضج الوعي الثوري، وثانيهما: استمرارية الحالة الثورية، ومن ثم فإني اختلف مع نوربيرتا بييرو[1]، ومنير مشابك موسى، اللذين رأيا أن الكواكبي رفض الثورة سبيلا للتخلص من الاستبداد[2] وأتفق مع محمد عمارة في أن الكواكبي كان داعية ثورة مدروسة واعية[3]، وأتفق كذلك مع عباس محمود العقاد، الذي رأى أن الكواكبي

---

(١) نوربيرتا بييرو: الكواكبي المفكر الثائر، ترجمة على سلامة، منشورات دار الآداب، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص: ١٦٤.

(٢) منير مشابك موسى: الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨)، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٣م، ص: ١٧٣.

(٣) محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م، ص: ١٧٠.

كان صاحب خطة ثورية لقلب نظام الحكم المطلق في البلاد العربية[١] والسيد يوسف الذي رأى أن ما كتبه عبد الرحمن الكواكبي كان تأصيلا لأسس الثورة وجذورها الفكرية[٢].

- لقد كشفت لنا أسس الخطاب الثوري عند عبد الرحمن الكواكبي أنه كان على دراية باللحظة التاريخية التي يطرح فيها خطابه، كما كان على وعي بواقع أمته، وبمن يوجه لهم الخطاب، وأنه آمن بالثورة أمر أساسي لبناء مجتمع قائم على الحرية والمساواة.
- إن نجاح الخطاب الثوري في رأي الكواكبي مرهون بقبول الرأي العام وتأييده، والذي عليه يكون السباق بين الاستبداد، وقادة الإصلاح.
- لقد كان خطاب الكواكبي متفائلاً واثقًا في قدرة الإنسان العربي على الإطاحة بالاستبداد - الذي أعاقه عن السير نحو التقدم، والمشاركة الحضارية الفاعلة - شريطة أن يتسلح بالوعي الثوري الكافي، وألا تخبو فيه جذوة الإيمان الثوري، وأن يناضل ويصر على تحقيق القيم الثورية وعلى رأسها قيمة الحرية.

وفي البداية يجب أن نتساءل والتساؤل أصل التفلسف: من أين نبدأ؟

فهل يسقطنا هذا التساؤل في ثنائيات لا سبيل إلى التوفيق بينها؟. محافظون جهلة وعلمانيون كفرة؟ مسلمون ومسيحيون؟ دولة دينية أم دولة مدنية؟، أم يكون بداية دورة حضارية جديدة يكون لنا دور فاعل فيها، كما قال سليمان البستاني، وعبد الرحمن الكواكبي، وحسن حنفي؟

(١) عباس محمود العقاد: عبد الرحمن الكواكبي، ص: ١٨٥.

(٢) السيد يوسف: عبد الرحمن الكواكبي رائد القومية العربية، وشهيد الحرية الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص: ٢٠٥.

محمد عبده والثورة العرابية

جوزيب بويج(*)

في يوم ٢٦ يونيو ١٨٧٩/ ٦ رجب ١٢٩٦، وفي وجود وزرائه، الخديوي إسماعيل مضغوطًا عليه من طرفي كلا من فرنسا وانجلترا، تنازل عن العرش لصالح ابنه توفيق. أكد الممثل البريطاني «اللورد كرومر» في مذكراته أن «هذا اليوم مولد عصر جديد»[1] لكن لا يشارك هذا الرأي كل العالم.

في شهر سبتمبر، طردت الحكومة الجديدة والتي يرأسها الخديو بنفسه، جمال الدين الأفغاني من مصر الذي كان موجودًا في البلد منذ ١٨٧١. وبالاضافة إلى ذلك عزلت تلميذه محمد عبده من منصبه في دار العلوم وفي مدرسة الألسن ونفته من القاهرة إلى القرية مسقط رأسه محلة نصر.

وفي نفس هذا الشهر - سبتمبر ١٨٧٩ - في يوم ٢٢ اضطر الخديو إلى أن يطالب من رياض باشا، والذي مسلمًا محافظًا، أن يقوم برئاسة مجلس الوزراء والخديو توزّى إلى الوراء. وكانت من الأشياء التي صححها رياض باشا، أمر نفى محمد عبده وإلغاءه بالرغم من أنه قام بذلك بعد سنة. وفي سبتمبر ١٨٨٠ قام رئيس مجلس الوزراء «رياض باشا» بتعيين «محمد عبده» ضمن ثلاثة رؤوس التحرير لجريدة «الوقائع المصرية» وهى الجريدة الرسمية التي تضمنت إعلانات الحكومة وفي نفس الوقت أخبار ومقالات الرأي.

المشهد السياسي المصري في الفترة ١٨٧٩- ١٨٨٢ لديه العديد من الأبطال: فرنسا وانجلترا القوتين الرئيستين للاستعمار، والخديو، ومجلس النبلاء، والجيش الذي كان يرأسه

(*) Universidad Complutense, Madrid, Spain.

(1). Earl of Cromer (Evelyn Barig), Modern Egypt, (London:Macmillan, 1902) V1,P145

القائد أحمد عرابي، والحزب الوطني. قد ظهر هذا الحزب في عام ١٨٧٩ عندما نشر لائحة في ٩ نوفمبر والتي ألفها ست شخصيات من الحياة المصرية العامة.

ويلاحظ «اللورد كرومر» أن الخطأ الكبير الذي ارتكباه فرنسا وإنجلترا - القوتان المسيطرتان- هو أنهما تجاهلا الحزب الوطني، ويذكر في ذلك تعليق «كلبين» مفتش الديون، واعتبرا أن وجود الحزب الوطني القوي كان من شأنه أن يخفف وطأة الجيش، الذي بسبب أنانيته قاد البلاد إلى الدمار.

في هذه الفترة ١٨٧٩- ١٨٨٢ كان الجيش تحت أمر عرابي البطل الرئيسي في الأحداث التي أخرجت الاستعمار الانجليزي. ويجب أن نتذكر أن في ١٨ فبراير ١٨٧٩ تمرد الجيش لأن إدارة نوبار باشا بالرغم من أنه دفع جزءًا من المرتبات المتأخرة للضباط فقد خفض الكثير من مرتبات الضباط، والأغلبية منهم كانوا من أصل مصري وليس تركى ولا شركسي.

بفضل التمرد استطاع الضباط على الأقل أن يجيبوا بأن الحكومة تدفع كل النقود المتأخرة. وهذا التمرد الذي هو سابق تنازل عن العرش، نتج عنه ضعف النظام العسكري. وأيضًا جعل ضباط الجيش يشعرون القوة والقدر على أخذ القرارات السياسية في البلاد.

بعد ذلك في عهد الخديوي توفيق رفع الضباط المصريون طلبًا إلى رئيس الوزراء رياض باشا بتاريخ ١٥ يناير ١٨٨١، وقدم الطلب القائد أحمد عرابي والقائد عبد العال حلمي والقائد على بك فهمي. وبما لم يتم الرد على طلبهم في يوم ١ فبراير ١٨٨١ تمرد الضباط للمرة الثانية. وتمرد الضباط في ٩سبتمبر ١٨٨١ للمرة الثالثة، وفرضوا أنفسهم لدرجة أنهم غيروا الحكومة. كان «شريف باشا» رسميًا رئيس الوزراء ولكن بكلمات «إدوارد ماليت» القنصل الجنرال الانجليزي: «كان عرابي الحاكم في مصير البلد»[1]. وفي يناير ١٨٨٢ عُين أحمد عرابي وكيل الجهادية والبحرية، ثم في ٢ فبراير ١٨٨٢ وزيرًا بمعنى الكلمة في مجلس الوزراء لمحمود سامي باشا. وبقى عرابي في السلطة حتى شهر سبتمبر هذا العام عندما هزمت كتيبة إنجليزية الجيش العرابي في التل الكبير. وفي مذكراته يعتبر أحمد عرابي أن الخديوي خائنًا لأنه سلمهم إلى الانجليز وله الحق. ثم تم القبض على عرابي ومحاكمته

(١) المرجع السابق نفسه، صـ٢٠٨.

ونفيه. وعندما كان يحاكم سُئل عن يمين سري خلف في معسكر عابدين حينما كان عرابي وزير الحرب في حكومة محمود سامي بارودي. كان قد خلف به كل من عرابي ومحمود سامي واثنى عشرة ضابطًا. وكان محمد عبده الذي خلف أمامه ولكن أنكر عرابي وجود هذا اليمين، واعترف منهم آخر بهذا اليمين ودور عرابي. وأخيرًا عندما سأل القضاء محمد عبده، أعطى التفاصيل: «عند وصول الأساطيل الانجليزية إلى الأسكندرية خاف محمود البارودي وعرابي من التفريق وطلبا منهم أن يخلف على اتباع القضية الثورية»[1].

من الواضح أن بين فبراير ١٨٨١ (ربيع الأول ١٢٩٦) وسبتمبر ١٨٨٢ (شوال ١٢٩٩) تولى عرابي السياسة المصرية. خلال هذه الفترة كان محمد عبده رئيس تحرير الوقائع المصرية وقد قام بتعيينه رياض باشا في نهايات عام ١٨٨٠، وكان يتعاون مع ما يسمى الحزب الوطني بالرغم من أن مقالاته لم تطرق بعمق بموضوعات الحزب. فهذه المقالات تظهر رجلًا وطنيًا ومحافظًا.

يشرح عرابي في مذكراته كيف حُررت اللائحة والتي من الممكن أن تعتبر برنامجًا للحزب الوطني. واستطاع «بلونت» نشرها في جريدة «التايمز».

نشرت جريدة «التايمز» كتابًا إدعت أنه مرسل إليها من أحمد عرابي باشا، وأنه يتضمن برنامج الحزب الوطني المصري ومطالبه وأمانيه وأهدافه، إلى غير ذلك. فتناقلت بعض الجرائد وشركات التليغراف خبر هذا الكتاب، فكذبته جريدة الوقائع المصرية، ثم كذبه مستر «ولفرد بلنت» «إن اللائحة المشتملة على أفكار الحزب الوطني التي نشرتها جريدة التايمز لم ترسل إليها من أحمد عرابي باشا بصفة رسالة بقلمه وامضائه، كما زعم تلغراف روتر والتايمز، بل باجتماعي معه ومع زملائه من رجال الجيش المصري وبعض علماء الأمة المصرية. وقد رأيت أن أفكارهم لا تخرج عن هذه اللائحة، وبعد أن كتبتها عرضتها عليهم فقالوا هذه هى أفكار الحزب الوطني بالجيش، فلما وافقوا عليها أرسلتها إلى جريدة التايمز باسمى وامضائي لا باسم عرابي باشا»[2].

(1). Ahmed Urabi, Mudhakkirat Urabi.v.2, Kitab al-hilal n˚23,El Cairo, febrero 1953. P 135: 138

(2). Ahmed Urabi,Mudhakkirat Urabi.v.1, Kitab al-hilal n˚23,El Cairo, febrero 1953. P 116: 117

يؤكد «بلونت» هذا الحدث في كتابه «التأريخ السري»[1] ويذكر مشاركة محمد عبده في وضعها، وأيضًا أرسل هذه اللائحة إلى رئيس الوزراء «جلادستون». ويتضمن اللائحة ستة مواد، وتستنتج المادة السادسة أن الحزب الوطني يتطلع فقط إلى إصلاح البلاد ماديًا وأدبيًا[2]

وهذه اللائحة تسبقها أخرى نشرت في عام ١٨٧٦ ولعل كان يعرف محمد عبده بأمر اللائحة السابقة، ولكن في جميع الأحوال كان هو واحد من مؤلفي الثانية، واهتمامه بالإصلاح المادي والأدبي انعكس في اللائحة.

في فبراير ١٨٨٢، دفع عرابي إصدار قانون نظامي، وفي ١٥ من نفس الشهر، نشرت الوقائع المصرية مقالة لصالح هذا القانون وكان محمد عبده هو مؤلف هذه المقالة التي اعتبر فيها أن تعلم كل الطبقات الاجتماعية، هو أساس وشرط ضروري لكي يشارك المواطنون في إدارة العمل العام. وكتب محمد عبده: «الحكومة القانونية هى التي يكون فيها نواب عن الأمة يساعدون الحكومة في إجرآتها وتنظيم شئون المحكومين بها، على وجه عادل حسبما يوافق المصلحة وعادات البلاد، فهذا يستدعى توجيه العناية إلى نشر العلم في عموم الأمة، والحكومة بهذا النوع من الحكومات حتى يكون الكثير فيها زصالحًا ومستعدًا للمشاركة في التدبير الذي تتدرج الأمة به في مراتب التقدم والكمال، ومن أجل هذا يجب أن تضمن الحكومة القانونية قانونها الأساسي تعميم ونشر المعارف والعلوم التي تؤهل إلى تلك المرتبة».[3]

خصص محمد رشيد رضا (١٨٣٥- ١٩٣٥) عددًا وفيرًا من صفحات السيرة الذاتية لهذه الفترة من حياة محمد عبده. ولكن يجب أن تأخذ الحذر من الصورة السلفية التي يعطيها رشيد رضا عن أستاذه. وفي مكان ما يقول عن دور في الثورة: «فكان الشيخ محمد عبده فيها مستشار العرابيين المسموع الكلمة عدم استحسانه لأعماله بل أنه حمى سري رياض باشا، من أفعالهم العدوانية»[4].

---

(1) WilfridScawen Blunt, Secret history of the English occupation of Egypt: being a personal narrative of events (London: T.F.Unwin,1907. Reprint El Cairo: Arab Centre For Reasearch and publishing, 1980(p 173:174.

(2) Muhammad Abduh: Al-ahmal al-kamila, ed: M.Amara.El Cairo, Dar al-Shuruq, 1993, 1a ed 1972. p 401: 404.

(3) Al-Amal Al- Kamila, op.cit, P 416,

كذلك الوقائع المصرية ١٨٨٢، صـ٥:٢

(4) WilfridScawen Blunt, Secret history..op. cit, Vol 3, P160.

اهتم تلميذ آخر لمحمد عبده بفترة حياته هذه، وهو «مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥-١٩٤٧) وكان لأول أستاذًا للفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية (١٩٢٥)، ويتنبه لدور محمد عبده ككاتب مقال وكمشارك في الثورة العرابية. قلم مصطفى عبدارازق باختيار مقالة لرشيد رضا، والتي تعكس رأي محمد عبده في ثورة عرابي، واقترح قراءتها بحذر من وجهة نظر محمد عبده: «علم مما تقدم أن البلاد المصرية كانت في أواخر إمارة إسماعيل باشا في ظلمات بحر من ظلم لجيّ، يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض - ظلمة الجور والظلم، وظلمة الفقر والفاقة، وظلمةالشرور وفساد الأخلاق والآداب، وظلمة تحكم الأجانب وسيطرتهم على الحكومة بجهة المراقبة المالية لمالهم من الديون على إسماعيل باشا....»[1].

عندما تولى الخديوي الجديد الحكم، وهو توفيق باشا، سعد الناس والذين كانوا ينتظرون تحسن أحوالهم بمساعدة رئيس الوزراء رياض باشا، ولكن «ضباط الجيش» من المصريين يطالبون بحقوقهم، أيديهم على مقابض سيوفهم، وتلك ما يسمونه بالثورة العرابية[2]. ومن المؤكد أن عرابي كوزير الجهادية والبحرية صان بوضوح المصالح العسكرية.

تدل إشارة محمد عبده لرياض باشا على لاحترام الذي يكنه له. وتبعًا لرأي رشيد رضا، كان محمد عبده يعتقد أن حركة الضباط كانت تعارض الاصلاحات التي تحتاج إليها البلاد، ويؤكد محمد عبده ذلك على نحو أوضح، في مقالاته المنشورة في الوقائع المصرية، لدرجة أن عرابي في مرة من المرات أرسل شخصًا ليهدده قائلًا: «إنك أهنت الشرف العسكري، بما كتبت عن الجيش ورؤسائه»[3]. وفي عيد الأضحى زار محمد عبده طلبة باشا، وكان مجتمعًا بعرابي وأصدقائه. كانوا يزعمون أن التقدم يأتي من الحكومة المقيدة «بلا جدال» وأن هذا ما كان يحدث في مصر، ورد محمد عبده قائلًا بأن «أول ما يجب أن يبدأ به التربية والتعليم». ولا يلتبس على القاريء معارضةالأستاذ الإمام للعرابيين في مشروع مجلس النواب وتقييد السلطة مع أنه كان الداعي الثاني إلى ذلك بعد أستاذه «الأفغاني»[4].

---

(1) WilfridScawen Blunt, Secret history..op. cit, Vol1, P145.

(2) cit. op, Vol 1, P 146

(3) cit. op, Vol 1, P 146

(4) M.RashidRida, Tarikh Al- ustadh Al-imam Al-shaykh Muhammad Abduh, 1932, v1, p148.

ويتحدث محمد عبده في رسالة له لجمال الدين الأفغاني عن الاختلافات بينه وبين العرابيين فيقول: «فطلبنا بأولئك الثائرين أن تخلص البلاد من الشفاء وينقذ العباد من طول العناء.»[1] ولكنهم خيبوا أمله وخذلوه. ومن الممكن أن تعاطف محمد عبده لصالح عرابي كان يتقلص شيئًا فشيئًا حتى اختفى تمامًا عندما أُبعد صديقه وحليفه رياض باشا من الحكومة في ١٤ سبتمبر ١٨٨١، ولكنه بالرغم من ذلك، اشترك في الثورة وفي حركة عرابي حتى النهاية.

تعاونا، الأفغاني ومحمد عبده، مرة أخرى وبعد ثورة عرابي والتدخل الانجليزي الذي خنق الثورة العرابية، سجن وحوكم ونفي محمد عبده في سبتمبر ١٨٨٢. استقر في بداية الأمر في بيروت ولكن في أوائل ١٨٨٤ انتقل إلى باريس بدعوة من الأفغاني. واستمرت الفترة الباريسية لمحمد عبده عشرة أشهر، وخصصها لتنظيم الجمعية التي تدعى «العروة الوثقى» للمجلة التي تحمل نفس الاسم، وكلاهما كانتا فكرة جمال الدين الأفغاني. لم يتعلم محمد عبده الفرنسية، وعاش بين العرب والمشرقين، ولم يتعلم الفرنسية حتى الرابعة والأربعين من عمره. ومن المفترض أن محمد عبده كان تحت تأثير جمال الدين الأفغاني، وكان يصيغ أفكار الأفغاني بلغة منمقة.

وتلخص هذه الأفكار الثورة والحركة في الجمعية الإسلامية. يجب أن تستلم ثورة الشعوب المسلمة من الإسلام، ويجب أن يتحدوا المسلمون. ومن المنطقي أن يعتبر هذا المشروع كأصل السلفية. وعندما فشل مشروع «العروة الوثقى» كلا من الأستاذ والتلميذ تفرقا نهائيًا، لكنه تبعًا لرأي «آدمس»، استمر محمد عبده فى اتباع مذاهب أستاذه لمدة سنتين بعده. وفي نهايات ١٨٨٨، وبعد ستة سنوات من المنفى، استطاع محمد عبده أن يرجع إلى مصر خلال فترة حكم توفيق. وفى ٩ من يونيو، تولى رياض باشا منصب رئيس الوزراء من بعد نوبار باشا. وهو نفس رياض باشا الذي ألغى إبعاده في سبتمبر ١٨٨١، وعينه محررًا في الجريدة الرسمية.

خلال هذه الفترة حصلت مصر على قانون نظامي بتأريخ ١ مايو ١٨٨٣، وهو ينظم الدولة ومؤسساتها، وفي نفس هذا العام ١٨٨٨ تخطت مصر فترة الإفلاس. وعندما عاد محمد عبده من المنفى إلى مصر، قام الخديوي بتعيينه كقاضي في المحكمة الابتدائية، وسرعان

(1) M.Abd Al-Raziq," Muhammad Abduh", (Cairo, 1946), R Cairo: Dar Al Kutub, 1997. P 126.

ما تلقى الترقيات في مجال القضاء. وبعد عشرة سنوات، في ١٨٩٩، عُين محمد عبده كمفتي للديار المصرية. وكمفتي قام «محمد عبده» بإصدار الفتاوى بأشكالها المختلفة. بالرغم من أن معظم الفتوى قد جُمعت، قليل منها نشر، كما يشير مصطفى لبيب في كتابه عن محمد عبده[1]. وأحيانًا تصل لنا الأخبار بشكل غير مباشر، كما يشير «جومير» بالنسبة لآراء محمد عبده من دفع الفوائد. وبالنسبة لصندوق البوسطة للتوفير الذي أنشيء من بعده تظهر في مجلة «المنار» في ١٨ مارس ١٩٠٤ فتوى لتجيب عن شخص يتساءل إذا كان مباحًا وضع المال في صندوق التوفير واستلام الفوائد. وتقوم المجلة بتحليل الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع، وتوضح أن آراء محمد عبده تذكر أن الربا حرامًا لأنه غير عادل، والذي يَطلب القرض يكون في حالة احتياج، والمقرض يستغل هذا الاحتياج. وفي حالة صندوق البسطة للتوفير فك طرف لا يؤذى الآخر.

اختار مصطفى لبيب فتوى غير معروفة بعض الشيء ولكنها تبدو لي ذات أهمية خاصة. ونشرت هذه الفتوى في مجلة «الجامعة» عام ١٩٠٤ بواسطة «فرح أنطون» ولم أجدها في الأعمال الكاملة: «إذا تعطلت الصناعات وجب على القائم بأمر الأمة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورة والحرج بين الناس. كذلك إذا تحكم باعة الأقوات ورفعوا أثمانها إلى حد فاحش، وجب على الحاكم في كثير من المذاهب الإسلامية أن يضع حدًا للأثمان التي تباع بها، وهكذا يدخل الحاكم في شئون الخاصة وأعمالهم إذا خشى الضرر العام في شيء من تصرفاتهم. فإذا تعصب العمال في بلد واضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه وكان ترك العمل يقضي إلى شمول الضرر، كان للحاكم أن يدخل في الأمر وينظر بما خول له من رعاية المصالح العامة فإذا وجد الحق في جانب العمال وإن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطاع عادة، ألزم أرباب الأموال بالرفق سواء كان بالزيادة في الأجرة أو النقص في مادة العمل أو بهما جميعًا. وإذا رأى الحق في جانب أرباب الأموال، وكان النزق من العمال قضى عليهم بالعمل كما يقضى على المغاليين في ثمن الأقوات بالبيع بالثمن اللائق متى ظهر فحش عملهم وظلمهم للعامة»[2].

---

(١) مصطفى لبيب، نظرات في فكر الامام محمد عبده، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠١٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، صـ١٠١

إذن يعتبر محمد عبده مصلحًا وسطيًا، ولكنه لم تمش هذه الإصلاحات، وكان يجب أن يمضوا خمسون عامًا حتى وضع رئيس الوزراء إسماعيل صدقي وحزبه «الشعب» قانون ١٠٨/ ١٩٤٨ عن تحكيم نزاعات العمل. ولو مال محمد عبده في فترة من حياته إلى طريق الثورة الجامعة الإسلامية فإنه من المؤكد أنه كان تحت تأثير جمال الدين الأفغاني. وفي حال الثورة العرابية من الواضح أنه تعاون علنًا مع عرابي إلا أنهما اختلفا في كثير من الأمور. وبعد بضعة سنوات من المنفى، مال إلى الوطنية والإصلاح، لكنه دائمًا يدعم رئيس الوزراء «رياض باشا».

يوتوبيا الشعوب

الثورات العربية المعاصرة
- الثورة المصرية -

البروفيسور / مصطفى عبده محمد خير(*)

المقدمة

هذه الدراسة تحتوي على ثلاثة محاور متراتبة ومتوالية على (يوتوبيا الشعوب)(**) والثورات العربية والثورة المصرية مما كان لما هو كائن ولما ينبغي أن يكون «ماضي وحاضر ومستقبل» من خلال آنية متلاشية لحاضر لا يزول في اتصال ديمومي متتالي ومتوالي ومتعالي.

الثورة المصرية مستمرة منذ وجد الإنسان على ضفاف النيل لبناء أول حضارة إنسانية، من خلال نداءات (بتاح حُتب) والميزان العدلي في (الماعت)، ثم نداءات (اخناتون) من خلال مدينته الفاضلة (اخيتاتون) إلى ندءات (حسن حنفي) بالفكر المتصاعد، من العقيدة للثورة، ومن النقل إلى العقل ثم إلى المجال الإبداعي.

لنرى ما كان في الفكر الثوري المصري لننتقل لما هو كائن في تآلف الثنائيات المتخالفة في الثورة المصرية لنصل إلى دولة راشدة ما بين (الدينية والمدنية) أي (العدلية) ليحكم الشعب على نفسه بنفسه، وقد كانت الثورة تعتمل في صدور المصريين كامنة وخافتة إلى أن تفجرت في ميدان التحرير «ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م».

لنقرأ ما كان قبل الثورة وما هو كائن أثناء الثورة وما ينبغي أن يكون بعد الثورة. استخدم الثوار التقنية الحديثة في إحداث الثورة من خلال فكر منداح، وتوصلت الثورة

(*) أستاذ الجماليات بجامعة النيلين - السودان.
(**) يوتوبيا الشعوب- أمل الشعوب لدولة عدلية.

إلى نهج جديد ومستحدث في الثورات المعاصرة (الربيع العربي) باستخدام التكنولوجيا الحديثة.

عليها أن تستخدم نفس الأسلحة الحديثة لخلق مجتمع معلوماتي ومجتمع معرفي وحكومة الكترونية، ليس بالمعارف التقليدية والكلاسيكية في (الديمقراطية الانتخابية)، لتنتقل إلى (الديمقراطية العدلية) لبناء دولة عادلة في حكم الشعب على نفسه بنفسه في وضع القرارات والمتابعة والإنجاز ثم المراقبة والمحاسبة لتحقيق يوتوبيا الشعوب- أمل الشعوب في (الكرامة الإنسانية) (والعدالة الاجتماعية) (والحرية المدنية) والتي نادى بها الإنسان المصري عبر التاريخ من (بتاح حُتب) إلى (اخناتون) إلى (حسن حنفي)، لتحقيق إنسانية الإنسان المهدرة، وكرامته المسلوبة، وحريته المفقودة.

والمحاور التي سوف نسير عليها في هذا المبحث هي:

١- الثورة في الفكر المصري القديم- ما كان.

٢- الثورة في الفكر المصري المعاصر- ما هو كائن.

٣- يوتوبيا الشعوب، والديمقراطية العدلية- ما سيكون- وما ينبغي أن يكون.

المحور الأول: الثورة في الفكر المصري القديم- ما كان

١- اخناتون أول ملك فيلسوف يقود ثورة ضد نفسه الفرعونية:

انفعل إنسان وادي النيل بالنيل، فكلما تأمل جريان النيل تخيل الأزلية والأبدية، وانفعل بشروق الشمس وغروبها المتعاقب فتولدت لديه تصورات شكلت نواة عقديته التي أصبحت عماد الحياة ومحور الأدب وموضوع الفن والسياسة، فتوصلوا إلى عقيدة «التوحيد» وفلسفة الحياة والموت، وتخيل الحياة بعد الممات، فجاشت نفسه بملامسة الطبيعة فتكلم الحجر الأصم بتماثيل ومعابد تميزت بطابع الجلال معبرة عن (الخلود) والأبدية فتكونت الحضارة المصرية الشامخة لتحكي عن حضارة مصر الخالدة.

وأن الفكر الحضاري المصري القديم نشأ ليحفظ الحياة بعد الممات تأكيدًا لخلود الروح والجسد، وهذا مما جعل تميز الحضارة المصرية عن باقي الحضارات القديمة، حيث كانت عقيدتهم في (الخلود) السبب في خلود حضارتهم عبر العصور[١].

وفي محاولتهم لتخليد (الجسد) كما الروح الخالدة، كان تحنيط الجسد- حتى لا تضل الروح ليبعث الجسد في الحياة الأخرى الخالدة. ومن التحنيط انبثقت علومهم، فكان علم التشريح، وعلم الأدوية، والطب، والصيدلة، والهندسة، وعلوم الأرض، وعلوم المياه والعمارة، وغيرها من العلوم فكانت بداية لحضارة علمية وعملية.

وكان قدماء المصريون يدفنون موتاهم على شكل (القرفصاء) في مقبرة بيضاوية الشكل، لوضع الميت على شكل جنين ليخرج من رحم الأرض كما خرج من قبل من رحم أمه. وكانوا يضعون مستلزمات الميت في المقبرة للحياة الثانية الخالدة، ولكن استعاضوا ذلك برسمها على جدران المقبرة حتى لا يسرق اللصوص تلك المستلزمات والأموال، فكانت المقبرة عبارة عن حجرات تحت الأرض، وبنوا على المقبرة مسطبة بارزة لتهتدي الروح لمكان المقبرة، وازدادت المساطب حتى كان الهرم المدرج، وكان أول هرم مدرج هو هرم (زوسر) حتى تطورت إلى إهرامات، فكانت اهرامات الجيزة «خوفو وخفرع ومنكاورع» وكل الاهرامات بُنيت لحفظ جسد الملك الميت إلا هرم (ميروب). ومن المعلوم فيزيائيًا أن الشكل الهرمي يحفظ الجسد من الفساد، وذلك لتكسر الأشعة الكونية، فلا يتحلل الجسد ليبقى كما هو بدون أن يتحلل.

وهكذا نبعت الحضارة المصرية القديمة من خلال فنونهم والتي خرجت من خلال عقيدتهم في الخلود (للروح والجسد) وارتبطت فنونهم بعقيدتهم فكانت فنونًا (مقدسة) ومثالية، ولهذا استحكم الكهنة على مسار الفنون ليستحكموا على العقيدة وعلى العبادة الوثنية ليكبلوا الشعوب بتلك الأمراس الوثنية وقدسية الفنون فكانت فنونهم تحكي عن الآلهة والكهنة وقدسيتهما، فكانت فنونهم مقدسة لها قوانينها القدسية ليتحكم فيها (الكهنوت) باستخدام العبادة القدسية في المعابد وجعلوا الدين في خدمة الآلهة وخدمة سدنة الآلهة أي الكهنة، ورفعوا الملوك إلى مصاف الآلهة، وهي محاولة من الكهنة للسيطرة

---

(١) مصطفى عبده- اخناتون والثورة الفنية الجمالية- مؤتمر الجمعية الفلسفية- ٢٠٠٧م، القاهرة.

على الشعب المصري من خلال الأسر الكهنوتي والقيد الوثني لإذلال الشعب والسيطرة عليه لاستبعاده واستغلاله من خلال الاستبداد. (استعباد واستبداد واستغلال) بمثل الاستعباد (الفرعون)، ويمثل الاستبداد (هامان) ويمثل الاستغلال (قارون).

وهكذا كان حال المصريين بين استبداد واستغلال واستعباد من خلال العبادة الكهنوتية والوثنية، حتى ظهر (اخناتون) - المخلص - ورفع رايات الحرية لا استعباد، ولا استغلال ولا استبداد، من خلال ثورته (الدينية والفنية والسياسية والفكرية).

وكان (اخناتون) أول ملك فيلسوف- في التاريخ- يقود ثورة ضد نفسه الفرعونية، وضد قدسية الفنون وقدسية الفراعنة وقدسية الكهنة، وضد تحكم الكهنة، في مناداته بالتوحيد ونبذ الآلهة الكثيرة ودعا إلى فن واقعي وجمالي بعيدًا عن القدسية فكان الفن الذي دعا له (اخناتون) حبًا جديدًا للحقيقة الواعية وحساسية ورفاهة، وتصوير للحياة الباطنة، حاوية للمعاني الجمالية المرهفة، وهذه أول ثورة (سياجمالية) أي سياسية من خلال ثورة جمالية.

وقد أسس اخناتون أول مدينة فاضلة في التاريخ قبل عشرة قرون من جمهورية أفلاطون (اليوتوبيا) المثالية الخيالية - وقد سماها المدينة الفاضلة (اخيتاتون) أي (أفق أتون) في تل العمارنة رمزًا للحرية الإبداعية والحب والجمال، وهو يردد أناشيده (لأتون) في قوله:

أنت ساطع وقوي

وحبك عظيم وكبير

أشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك

ولونك الملتهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر

عندما تملأ بحبك الأرض ومن عليها

وقد غير اخناتون اسمه من (امنحوتب) أي (آمون راضٍ) إلى (اخناتون) أي (المفيد لأتون). وفي ثورته ألغى عبادة (آمون) ونادى بالتوحيد في عبادة (أتون) - أي القوة الكامنة فيما وراء الشمس - أي (الله) جل جلاله، فيقول اخناتون في بعض أناشيده لأتون:

أنت الواحد الأحد لا شريك لك

يا إله الشمس يا من لا شبيه لك

أيها الإله المعبود أنت واحد أحد

أغضب ذلك كهنة الآلهة المتعددة فاغتالوه، ولكن آراءه وفكره وثورته مازالت تتردد في أنحاء مصر عبر العصور حتى العصور الحديثة والمعاصرة.

وثورة اخناتون هي ثورة فكرية وفلسفية وسياسية من خلال ثورته الدينية والجمالية، وهي تمجد الحب، وتعطي للحرية مكانتها الاجتماعية وللجمال جلاله. فقد كانت الأساليب القديمة - ما قبل اخناتون - كهنوتية وقدسية ومثالية تعطي للملوك والحكام والكهنة قدسية مصطنعة. وقد بشر اخناتون في ثورته التجديدية بالحب والمساواة والعدالة، وجعل الإبداع والممارسة الجمالية جماهيرية تحكي عن الشعب والحياة الواقعية. فكانت فترة تل العمارنة قمة حضارية للحياة الاجتماعية والسياسية وتعبيرًا عن انفعالات الشعوب وفي تحقيق العدالة والطمأنينة والسلام، ويمكن لنا القول: فترة ما قبل اخناتون وما بعده.

ولم يكن اخناتون هو أول من نادى بالتوحيد في القرن (١٤ ق.م.) وما تبع هذا الاعتقاد من حياة اجتماعية وسياسية وثورية وفكرية، وقد سبقه من نادى بالعدالة في الحياة الاجتماعية ونظم الحكم الصالح - (بتاح حُتب) والميزان العدلي في (الماعت).

٢- فكر (بتاح حُتب) الأخلاقي والميزان العدلي في (الماعت):

فقد ظهرت الفلسفة النظرية والتطبيقية والاجتماعية منذ القرن (٢٧ ق.م.) بظهور (بتاح حُتب) حيث الميزان العدلي الذي وزنت فيه العدالة وكان (الماعت) يعني العدالة والنظام السياسي كأول ثورة فكرية في مصر القديمة.

وكان (الماعت) لب الفكر والفلسفة المصرية القديمة في (أون- وآنو- وواست) وظهر في هذه المدن القديمة حكماء وعلماء لهم مذاهب فلسفية مثل المذهب الشمسي والمذهب الأشموني والمذهب المنفي[1] ونحن نضيف إلى هذه المذاهب المذهب (الاخناتوني).

وقد قدم (بتاح حُتب) في القرن (٢٧ ق.م.) تعاليم أخلاقية كأول رائد للفكر الأخلاقي في مصر القديمة حيث أوضح رأيه في المعرفة والفضيلة والسياسة، مقارنًا بين العلم والقيم

(١) راجع كتاب الدكتور مصطفى النشار - في الفكر الفلسفي في مصر القديمة. الدار المصرية السعودية للنشر، القاهرة ٢٠٠٤م.

الأخلاقية، وهي الحكمة النظرية والتي اطلقت عليها فيما بعد بـ(الفلسفة) في القرن الخامس قبل الميلاد عند اليونان بمعنى (محبة الحكمة).

ويدور فكر (بتاح حُتب) الأخلاقي حول (الماعت) للدلالة على كل ما يفيد العدل والنظام والخير والصلاح، والتي أخذت مكانة سامية في فكر (بتاح حُتب) الأخلاقي والسياسي، ويمكن القول بأن هذه الأفكار أول ثورة فكرية تنادي (بالحرية المدنية والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية) وهو نفس الشعار المرفوع للثورات العربية في (الربيع العربي)، وثوار ميدان التحرير بالقاهرة، ونداءات حسن حنفي.

وبذا يكون (بتاح حُتب) سبق اخناتون بـ(١٤) قرن، ويكون (اخناتون) قد سبق (أفلاطون) بعشرة قرون، وجمهورية أفلاطون جمهورية مثالية وخيالية إلا أن مدينة (اخيتاتون) مدينة واقعية في (تل العمارنة)، حيث طبق أخناتون أفكاره الدينية والجمالية والسياسية في تلك المدينة الفاضلة (يوتوبيا حقيقية).

ويكون بذلك (أخناتون) أول ملك فيلسوف يقود ثورة ضد نفسه الفرعونية وضد الفساد الكهنوتي والانحرافات الوثنية بالدعوة للحرية والعدالة والكرامة الإنسانية، وممارسة الحرية الإبداعية والفضيلة الأخلاقية، والثورات الإيجابية بالجمال والمحبة والحرية في ثلاثية (الأسر) المطلوب والمحبوب والمرغوب.

لا يريد أي إنسان أن يكون مأسورًا إلا في ثلاثة: أسر مطلوب في (الحرية)، وأسر محبوب في (الحب)، وأسر مرغوب في (الجمال). وقد نادى أخناتون بهذه الثلاثية في ثورته الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية والإبداعية.

هذا (ما كان) من الثورة المصرية لننتقل إلى (ما هو كائن) لنصبوا إلى (ما سيكون).

واستمر الفكر الإبداعي الاخناتوني حتى العصور الحديثة والمعاصرة، خاصة في تماثيل (محمود مختار) وبالأخص تمثال (نهضة مصر) بالقاهرة، وتمثال (الإخصاب) بالإسكندرية واستمرارية الحياة المصرية، والصحوة الفكرية الإبداعية الثورية(*).

(*) راجع مقالنا عن ثورة اخناتون على التسلط في الفكر والفن- ندوة الجمعية الفلسفية المصرية- جامعة قناة السويس ٢٠٠٧م، وعن مقالنا عن الرمزية الحياتية في الفن نصب العجل آبيس الإخصاب والحياة- الإسكندرية- ٢٠٠٨م.

نجد النداءات الاخناتونية في (الحرية) أسر مطلوب، و(الحب) أسر محبوب و(الجمال) أسر مرغوب. ولكل منهم درجات:

أ) سلم الحرية ومراتبه (أسر مطلوب):

١- إرادة فاعلة باطنية نفسية.

٢- فعل وعمل وتطبيق للحرية.

٣- تطلع للكمال من خلال الجلال والجمال.

٤- عشق الحرية، وتألق إبداعي.

٥- توازن بين المادة والروح.

٦- تحرر مستمر بالفعل الإبداعي للحرية.

٧- مهمة إبداعية دائمة داخل (أسر الحرية).

ب) مدارج الحب ومراميه (أسر محبوب):

١- الحب الجنسي - (أناني، عذري، عاطفي).

٢- الحب الأسري - (الأبوة والأمومة والبنوة والأخوة).

٣- حب الآخرين - حب الكائنات والأشياء المحبوبة.

٤- حب الخير - في محبة الحب نفسه من أجل الحب - (حب فلسفي إبداعي).

٥- حب القيم - قيم (الحق والخير والجمال) - ميل جميل نحو الجمال.

٦- الحب الإيثاري - حب واجب وإيثار الآخر عن النفس.

٧- حب الحبيب المصطفى - والعشق الإلهي.

ج) أنواع الجمال وتدرجه على مراحل (أسر مرغوب):

١- جمال جميل (متخلى) ذاهب بالتقادم العمري (موقوت).

٢- جمال ظاهري متطلع مدهش ظاهريًا.

٣- جمال جاذب فتان (مظهري) باروكي.

٤- جمال مبدع متألق.

٥- جمال جلالي مهيب.

٦- جمال نوري (متحلى).

٧- جمال رائع (متجلى) متسامي خالد.

تتفق هذه النداءات الاخناتونية الفكرية في (الحرية والحب والجمال) تتفق مع نداءات الشعوب في (الحرية المدنية) و(العدالة الاجتماعية) و(الكرامة الإنسانية). والتي نادى بها حسن حنفي، وهتفت بها جموع الثوار بميدان التحرير بالقاهرة من خلال نداءات (حسن حنفي) والفكر المتصاعد.

المحور الثاني: الثورة في الفكر المصري المعاصر- ما هو كائن

١- تآلف الثنائيات المتخالفة في الثورة المصرية:

في المحور الأول رأينا كيف أن الإنسان المصري قام بثورات رافضًا للظلم والقهر منذ فجر التاريخ بدءا بثورة (اخناتون) وما تلتها من ثورات والتصدي للعدوان والهجمة المغولية على الأمة الإسلامية في معركة (عين جالوت) وانهزام الجيش المغولي الذي لم ينهزم، وكذلك تصدي جيش صلاح الدين الأيوبي للجحافل الأوربية في موقعة (حطين)، وإنقاذ العالم العربي من الهجمة الصليبية الغربية، وإعصار الشرق المغولي.

ثم كانت ثورة (١٩١٩) بقيادة عرابي، وثورة (٢٣ يوليو ١٩٥٢) بقيادة جمال عبد الناصر والانتصار للشعب، ومن ثم كانت (هزيمة يونيو) ١٩٦٧م، وحرب الاستنزاف ومعركة (العبور) وتحطيم خط (بارليف) ١٩٧٣م، واستعادة الكرامة العربية والانتصار على الجيش الإسرائيلي الذي لا ينهزم كما يزعمون، ولكنهم انهزموا.

وتحولت مصر الثورة والقائدة للعروبة إلى (شرطي مرور) لقوى الاستعمارية والصهيونية. فكان لابد من استعادة مكانة مصر الدولية فكانت ثورة الشعب المصري في (٢٥ يناير ٢٠١١م) لتحقيق ثلاثية المطالب الشعبية في (الكرامة الإنسانية) و(العدالة الاجتماعية) و(الحرية المدنية). من خلال ثورات الشعوب العربية (الربيع العربي)، ومن الأسباب الجوهرية لقيام الثورات العربية:

١- الفساد والإفساد والانحراف الأخلاقي.

٢- الاستعباد، والاستغلال والاستبداد.

٣- لتحقيق (الحرية المدنية، والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية).

٤- الحكم الأسري وتقريب ذوي الولاءات وإبعاد ذوي الكفاءات.

٥- عدم تطبيق مهام الحاكم والمحكوم، وتغيير المفهوم العدلي للحكم.

٦- الحكم هو حكم (بين) الناس وليس حكمًا (على) الناس.

٧- الاعتماد على النظم الأمنية القمعية.

٨- استغلال ثورات البلاد وتبديدها بل سرقتها.

٩- استعباد الشعوب ومحاولة إذلالها.

١٠- استبداد في الحكم والظلم الاجتماعي.

ولهذا كانت الثورات العربية (ربيع الثورات العربية في (تونس) و(مصر) و(ليبيا) و(اليمن) و(سوريا) والبقية آتية بإذن الله.

نجد التناسق (الانزمكاني) في الثورة المصرية في تناسق الإنسان المصري مع الزمان والمكان:

١- الإيقاع الزماني وعطاءاته المتغيرة المتتالية.

٢- والإيقاع المكاني وعبقرياته المتجددة المتوالية.

٣- والإيقاع الإنساني وإبداعاته المتطورة المتعالية.

فكانت عبقرية المكان في (ميدان التحرير) من تآلف الثنائيات المتخالفة- إذ لابد من تخالف حتى يكون التآلف.

وقد وجد الإنسان نفسه من خلال ثنائية متخالفة لتتآلف ما بين حيوانات منوية ذكرية (yx) (٢٣) كروموزوم، مع البويضة الأنثوية (xx) (٢٣) كروموزوم، ليكون الناتج (٤٦) زيجوت. نجد هذه الثنائية في الحيوانات والنباتات وفي الأشياء من سالب وموجب، ليخرج الناتج الثالث من خلال تآلف تلك الثنائيات المتخالفة.

١ + = ٣ الثلاثة جمع ١ + ٢ ومتولدة عنهما وخارجة منهما ومن مجموعهما، ليس (الثلاثة) هو هما بل هو شي ثالث ناتج عنهما، مختلف عنهما وهو منهما.

وقد خلق الله الكون من خلال ثنائية زوجية في قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [الرعد: ٣]، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ﴾ [النجم: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحجرات: ١٣].

وهكذا نجد التخالف المتآلف في (ميدان التحرير) بطريقة مدهشة في تآلف المتخالفين مثلًا ما بين (مسلم ومسيحي) (سني وشيعي) (سلفي وعلماني) (عالم وأمي) (منقبة وسافرة) ساكني القصور وساكني القبور) (ساكني حي بولاق وساكني حي جاردن ستي) (اسكندراني وأسواني) (أهلاوي وزملكاوي) (أزهري وقسيس).

هذه الثنائية كانت بداية الثورة المصرية الشعبية بقيادة شبابها لم يروا غير الظلم والجور والاستغلال والتهميش، وهكذا كانت بداية الإنسان ووجوده من ثنائية جزعية.

وفي هذا المنحى يقول عالم الهندسة الوراثية المرحوم أحمد مستجير فيقول: «فقد بدأت الحياة بلا جنس بالتكاثر اللاجنسي (الخضري) واستمرت الحياة طويلًا على هذا المنوال خاصة النباتات ثم كان التكاثر (الجنسي) يعني تكاثر يشترك فيه اثنان حيث يحدث من خلالهما انقسام منصف ثم يحدث الإخصاب بالتحام جامطات مؤنثة بجامطات مذكرة لينتج (زيجوت- أمشاج)».

هنا يحدث الزواج الحقيقي حيث يحتضن كل كروموزوم من الأم الكروموزوم النظير من الأب، وبهذا نستطيع أن نقول أن الإنسان يبدأ حياته منذ اللحظة الأولى من خلال تمازج وعناق في (محبة) يعطي كل منهما فيه للآخر بعضًا منه يتبادلان المقاطع يمتزجان ليخرج الاثنان من العناق وبكل بعض من الآخر، هذا هو الحب بأسمى معانيه يجري داخل (D.N.A) مؤشبة كروموزومات خليط في تقابل ثنائي في الأجنة في محبة ثنائية متبادلة يحدث هذا في المراحل الأولى لتكوين الجنين من خلال أمشاج[1].

وبدخول الروح في (المضغة) - روح قدسية وإلهية - يتحول الإنسان من إنسان بالقوة إلى إنسان بالفعل لينتقل من الحياة المستمدة من آخرين (أب وأم) إلى حياته الخاصة به، وهذه النفخة والنفحة الإلهية ليست حياته فقط- مثلما هي في الكائنات - فهي نفخة «معلوماتية وأداتية وقيمية وعقائدية وإبداعية وأخلاقية وجمالية وثورية» أي (إنسانية).

وهكذا تآلف الإنسان المصري في ميدان الحرية حتى كانت النتيجة (الانتصار). وكانت هذه النتيجة نتيجة لتآلف الثوار باختلاف مذاهبهم ومعتقداتهم ومشاربهم. فيجب أن يستمر هذا التآلف لتتصاعد الثورة وتحقق النتائج المرجوة والتي من أجلها كانت الثورة، فميدان التحرير رمزية لتآلف الثورة في «ربيع الثورات العربية» إلهامًا للشعوب العربية بأن تنتفض ضد الاستعباد والاستغلال والاستبداد لتحقيق (العدالة الاجتماعية) واستعادة (الكرامة الإنسانية) من خلال (الحرية المدنية والسياسية)، من خلال ثلاثية الأسر المطلوب في (الحرية) والأسر المحبوب في (الحب) والأسر المرغوب في (الجمال).

كلمة (الحرية) أغنى المفاهيم الفلسفية عن التعريف مثلها مثل كلمة (الجمال) وكذلك كلمة (الحب) وهي مفاهيم واسعة وشاملة يشعر بها الإنسان ويصعب عليه تعريفها، وتعريفها يحددها، وإذا ما تحددت الحرية تحولت إلى (جبرية)، فالحرية ما نشعر به وحضور للذات أمام أنفسنا، وهي الملكة الخاصة التي تميز بها الإنسان (الحرية والحب والجمال).

(١) أحمد مستجير: الفلسفة التطبيقية - لخدمة القضايا القومية، الدار المصرية السعودية ٢٠٠٤م، مقال تحت عنوان الثورة البيولوجية - تحرير مصطفى النشار - صـ٣١٣.

والحرية ليست على نقيض من الحتمية أو الضرورة، بل هي على النقيض من العبودية أو الاسترقاق، ومهمة الإنسان تنحصر في القيام بعملية إبداعية مستمرة في التحرر من الاستعباد والاستبداد والاستغلال.

فالحرية تعبير عن الشخصية الإنسانية، وفي تأكيد وجوده الذاتي بتأكيده حريته الفاعلة.

وهنا يشبه هنري برجسون «الفاعل الحر بالفنان الحقيقي المبدع»[١] والحرية ليست حالة واقعة وإنما هو فعل أو عملية وقد تكون كلمة (تحرر) أصدق تعبير لها[٢].

صحيح أن الحرية عبارة عن عملية تحرر، فالحرية لا تظهر إلا عندما تريد ذاتها وإرادتها لذاتها، إنما تعي إرادتها لقيمتها فلا تكون الحرية إلا حينما تعمل في اكتساب ذاتها.

ويمكن لنا أن نستخلص من مذهب (فيتشة)- فيلسوف المقاومة- حينما يقول أن الحرية ليست من المعطيات الضرورية، بل هي إنتاج تلقائي، فليست الحرية عنده واقعة بل فعل من معطيات التجربة، بل نحن نشعر بحريتنا في اللحظة التي نحقق فيها تلك الحرية[٣].

فالحرية في صميمها جهاد دائم وصراع مستمر من أجل التحرر لأنها فاعلية مستمرة ونشاط دائم وجهد لا ينقطع وفي ذلك يقول زكريا إبراهيم: «الحرية الإنسانية حرية مجاهدة»[٤] فعملية التحرر هي مرحلة بحث عن القيم والسعي إلى تحقيقها والتطلع لما ينبغي أن يكون عليه من خلال ما هو كائن آخذًا بما كان.

وعملية التحرر هذه هي عملية إبداع القيم، والإنسان الحر هو الكائن الجمالي المبدع، والكائن الأخلاقي المستقيم، والكائن المنطقي المعتقد، في تضافر القوى الإبداعية القيمية في (الحق والخير والجمال) لتحقيق القيم في البحث المستمر بالتعالي والتسامي والتحرر المستمر بالتخلي والتحلي والتجلي- في تحقيق مطالب الشعوب الثلاثية:

---

(١) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية- صـ١١٩.
(٢) المرجع السابق، صـ١٩.
(٣) مصطفى عبده- فيتشة فيلسوف المقاومة- ندوة- مراجعة أعمال حسن حنفي- ديسمبر ٢٠٠٥م، صـ١٤.
(٤) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية- صـ١٩٩.

١- الكرامة الإنسانية.

٢- العدالة الاجتماعية.

٣- الحرية المدنية.

وهي نداءات:

١- بتاح حتب والميزان العدلي في (الماعت) في القرن (٢٧ ق. م.).

٢- واخناتون والمدينة الفاضلة (اخيتاتون) في القرن (١٤ ق. م.).

٣- وحسن حنفي والفكر المتصاعد في القرن (٢١ الميلادي).

٢- نداءات (حسن حنفي) - الفكر المتصاعد:

الإنسان المعاصر في أزمة، خاصة الإنسان العربي، والأزمة ليست أزمة اقتصادية أو سياسية أو عسكرية، بل هي (أزمة فكرية) وللفلسفة دورها الحضاري في التطور الحضاري والفكري ودورها الرائد في بلورة الفكر الإنساني، ودورها في تفجير الثورات. يمكن مراجعة تاريخ الثورات والفكر الفلسفي المصاحب لهذه الثورات الشعبية، حيث يعمل الفكر الفلسفي في إيقاظ الجانب الإيجابي من الثورات.

العالم الغربي والعالم العربي كلاهما ينحدر نحو الهاوية، ولكن كل على سفح مختلف. فيجب إنقاذ العالم من هذا التردي والواقع المهين. ولهذا التردي الحضاري والتهديد القمعي للشعوب من حكوماتها التي جثمت على صدرها ردحًا من الزمن. تصدى لهذا التهديد نفر كريم من مفكري العرب بمشاريع وأطروحات دفاعية لمشروع حضاري منهم:

١-أ. د. حسن حنفي: ونداءاته المتصاعدة في الفكر العربي، وقيادته لثورة فكرية (فلسفية) معاصرة من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى العقل و إلى المجال الإبداعي.

٢-أ. د. طيب تيزيني: ومشروع رؤية جديدة للفكر العربي من التراث إلى الثورة.

٣-أ. د. محمد أركون: في تفكيك مفهوم العقل من خلال مساءلة العقل.

٤- أ. د. محمد عابد الجابري: التوازن في التحليل البنيوي، وقراءة جديدة للنص.

٥- أ. د. نصر حامد أبو زيد: سلطة النص وتجديد المفاهيم وتمديد المجال الإبداعي.

ولا يسعنا إلا أن نتوقف قليلًا لسبر أغوار الفكر العربي والإسلامي المعاصر لمفكري العرب في محاولتهم لتجديد المفاهيم، وبعث العقل العربي والإسلامي من جديد انطلاقًا من التراث إلى الثورة وإلى المجال الإبداعي والثوري لبناء حضارة إنسانية جمالية، لتحقيق إنسانية الإنسان، والتي أهدرها الإنسان بنفسه، في خضم الثورة التكنولوجية والثورة البيولوجية التي أحدثها بنفسه ونسي نفسه بنفسه.

لنرجع إلى مقولة سقراط «أعرف نفسك بنفسك»، وقد قالها من قبله (أبادماك)[*] عندما كان ينظر إلى نفسه بمرآة له في يده، ونحن نقول «أدركوا ذلك الإنسان الذي نسي نفسه بنفسه» في خضم الثورة التكنولوجية والبيولوجية التي أحدثها بنفسه.

وعليه ستكون دراستنا من خلال منطلقات مفكري العرب بالإشارة إلى أقوالهم ومحاولتهم المحمومة لاستبقاء العقل العربي في مجرى التاريخ. والانتقال من الإبداع إلى ممارسة الإبداع وتمديد المجال الوظيفي للإنسان من المستوى البيولوجي إلى المستوى الإنساني الإبداعي لكشف الأبعاد الإنسانية.

يعتمد (محمد عابد الجابري) رحمه الله - على منهج التحليل البنيوي يبدأ في قراءته للنص القرآني في محيطه الاجتماعي الخاص، أي بجعله معاصرًا لنفسه ومحيطه الاجتماعي، ويضيف الجابري بأن المصلحة العامة هي الأساس في إتباع النص أو في تجاوزه وفي ارتباط النص بلحظته التاريخية والاجتماعية[1].

ويحاول (محمد أركون) رحمه الله تجديد دراسة الكتاب العظيم وإعادة الفهم، ويطرح مشاكل معقدة بخصوص التفسير لمشاكل عامة تخص وجود الآيات التشريعية في النص الموحى. وهو هنا يطرح مشكلة ثيولوجية لحاجة الفكر الإسلامي إلى اجتهاد تجديدي

(*) أبادماك: إله النوبة في النقعة والمصورات على شكل أسد، بالسودان.

(١) عبد الهادي عبد الرحمن - سلطة النص - قراءات في توظيف النص الديني - الانتشار العربي - القاهرة - صـ٢٢٣.

ثيولوجي على كافة الأصعدة. وقد أراد أركون أن يبين تأثير التوازنات الاجتماعية على تأويل النص.

تجاوز أركون النظرة التراثية (السلفية) والنظرة الاستشراقية إلى الأصول حافزًا ومنقب وإخضاعها للنقد والتفكيك، فلا يقتصر على الأحاديث والتفاسير، فلا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل توغل في نقده وتفكيكه وصولًا إلى الأصل الأول، أي إلى الوحي القرآني[1].

وقد قامت معارك فكرية حول نصوص (نصر حامد أبوزيد) رحمه الله - وهي تؤكد فهمنا لوطأة الحالة الجديدة التي تعيشها الثقافة العربية والإسلامية، ورد النص بالنص إلا بالتسلط الكهنوتي لمعرفة قراءة النص وتجديد المفاهيم القرآنية وتمديد المجال الإبداعي لفهم المعاني وإعطاء فسحة للعقل والفكر الممتد والحرية الإنسانية.

وقد هدف (طيب تبزين) إلى تحليل تطور قضية العالم المادي، الوجود المادي بأشكاله الأساسية ويصبح الإنسان جزءًا مكملًا للوجود المادي[2].

ويقرر طيب تيزيني أن الحقل الفلسفي يشتمل على ثلاثة أنساق: هي نظرية الوجود ونظرية المعرفة ونظرية الممارسة (الفعل الإنساني)[3].

وينضم إلى ركب المفكرين العرب وفلاسفتها أو من يتفلسفون - بممارسة الفلسفة - جمع غفير - لا نستطيع حصرهم في مقال - نجد لمن لهم مشاريع فلسفية: أبو يعقوب المرزوقي، حسام الألوسي، طه عبد الرحمن، أحمد عبد الحليم، عبد الله العدوي، ثم أصحاب مواقف فلسفية منهم: إمام عبد الفتاح، أميرة مطر، صلاح قنصوة، سعيد توفيق، عبد الحميد مدكور، مصطفى النشار، عبد الأمير الأعسم، فؤاد زكريا، زكريا إبراهيم، زكريا بشير إمام، فتحي التريكي، محمد عاطف العراقي، محمود حمدي رقذوف، مراد وهبة، ناصيف نصار، يمني طريف الخولي، محمد مهران، عبد المعطي بيومي، محمد السيد الجليند، وغيرهم كثيرين لا يتسع المجال لذكرهم.

---

(١) أحمد عبد الحليم- ما بعد الحداثة- أوراق فلسفية- صـ١٤٤.
(٢) طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، صـ٤٠٨.
(٣) طيب تيزيني- الفلسفة العربية المعاصرة- الفلسفة والتراث- صـ٤٠٤.

أما (حسن حنفي) فيضع قواعد سبع لإعادة تركيب النص:

١- تفتيت النص المنقول وتحليله.

٢- إعادة تركيب النص طبقًا للتصور الإسلامي.

٣- إسقاط جميع الأمثلة من ثقافة الغير.

٤- وضع أمثلة أخرى وشواهد جديدة.

٥- إكمال النقص في النص المنقول.

٦- التصحيح وإعادة التحقيق.

٧- إعادة الأطراف إلى الوسط من أجل إكمال التصورات.

وفي خضم الأزمة الفكرية وغياب العقل العربي وفقدان الإحساس بالواقع حتى كان الانهيار، وفي هذا المجال الحيوي يقول (حسن حنفي) «مازلنا نفرق بين الفرق دون محاولة للجمع بين الفرق، كان التصوف حركة مقاومة سلبية بعد استحالة المقاومة الفعلية، ومازلنا ندرس التصوف كحركة خروج من العالم بينما العالم ينزلق من بين أيدينا فاقدين السيطرة عليه، ثم يأتي الغير (الآخر) كبديل ليحل محلنا»[1].

ويلخص حسن حنفي موضوع الانطلاقة الإبداعية بقوله: «يمكن إذن لجيلنا إلى المنطق ككل واحد، منطق العقل الخالص عند الفلاسفة، ومنطق الشعور عند الصوفية، ومنطق الواقع عند الفقهاء، مضيفًا عليه الجدل الاجتماعي ومنطق التاريخ»[2].

ومن ثم ننتقل إلى (نداءات حسن حنفي) الثورية. فلم يكتف حسن حنفي بالمحاضرات الجامعية لطلابه، وتلاميذه عن بُعد، والكتب التي ألفها ويؤلفها، والمؤتمرات التي يحضرها ويُحضرها في مصر وخارج مصر، والمقالات المحكمة في المجلات المحكمة. بل آثر الكتابة في المجلات والصحف السيارة لينداح فكره إلى الجماهير والقراء والمتابعين.

---

(١) حسن حنفي- مركز دراسات الوحدة العربية- المؤتمر الفلسفي الثاني- صـ٣٧١.

(٢) المرجع السابق- صـ٣٩٨.

فالمحاضرات الجامعية هي دراسات فلسفية جامدة يستوعبها الطلبة على مضض للنجاح في الامتحان، والقلة منهم من يستوعب ما يهدف إليه من إشارات وتنبيهات، كما لا يقرأ المقالات المحكمة إلا المتخصصين فقط، ولا يقرأ كتبه الفلسفية إلا من له خلفية فلسفية- بعض من كتبه موجهة للعامة - أما المؤتمرات العلمية لا يستفيد منها إلا من حضر المؤتمر مقدمًا لورقة أو مناقشًا لورقة أخرى. فكان لابد من الانتشار للجماهير ومخاطبة الشعوب بلغتها، ولهذا لجأ حسن حنفي إلى المقالات السيارة- وهي مغلفة بقيم فلسفية - والتي يقرأها الجميع وذلك لتوسيع دائرة المهتمين وترتيب قاعدة شعبية واسعة قادرة على فهم المقصود الفلسفي.

هذا المنحى منحى ذكي ومهم للنشر المقولات الفلسفية وسط الجماهير والتأثير على عقول الشباب الواعد الناهض - شباب الثورة - ولإيقاظ الشعوب من سباتها المميت واستيقاظ النفس الإنسانية لترى واقعها المنهار، ولإحداث ثورة فكرية وعقلية. وحال العالم العربي والإسلامي لا يخفى على أحد. فكان لابد من هذه (النداءات) لإيقاظ الأمة العربية والإسلامية من نومها وهي في منعطف تاريخي ويقظة عربية لانبعاث ثورة مشعبة (ثورة الربيع العربي) (٢٥ يناير).

ومقالات حسن حنفي الصحفية كثيرة نقتطف منهل بعض من عناوينها:

- لماذا تأخرت قضية الحرية؟
- الإصلاح ضرورة فاعلة.
- حرية الفنان وتقليدية المتلقي.
- الحوار بين الاستعباد والاحتواء.
- الثقافة والسياسة.
- وحدة الثقافة ووحدة الأمة
- الجذب والطرد.
- المواطنة العربية.

- الجسد العربي.
- الأيام الأخيرة للأنظمة!
- الطوفان القادم!
- أين الشارع العربي؟!

أرى أن هذه الطريقة هي طريقة فاعلة وواقعية لإيصال مفاهيم الثورة والتحرر إلى إفهام الناس.

وهذه المواضيع تحوي وترمي إلى الانفعال بقضايا الناس والشعور بآلامهم وآمالهم من خلال الإيقاع الزماني المتغير المتتالي، والإيقاع المكاني المتوالي، والإيقاع الإنساني المتعالي، والإنسان في مكان داخل زمان (انزمكان).

وفي إجابة (حسن حنفي) السؤال وضعه في تساؤله: لماذا تأخرت قضية الحرية؟ ولماذا هذا الصمت العربي إزاء تلك الأحوال المزرية لحياة الشعوب المغلوبة على أمرها، والتي تنادي بالكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والحرية المدنية، والشعوب العربية تعاني من أزمة فكرية لتحقيق الديمقراطية في مقاومة الاستعمار الخارجي الحديث (والاستحمار) الداخلي. يبدأ بتحرير الفرد لتحرير المجتمع وبناء دولة راشدة وعادلة، وإخراج أمة لبناء حضارة إنسانية جمالية.

وتحت عنوان (الإصلاح ضرورة عاجلة) يقول حسن حنفي بظهور مفاهيم جديدة مثل الإصلاح والنهضة ثم الثورة، ونحن في حالة مخاض حضاري بوجود شيء، ولكن لم يولد بعد![1].

وقد تولدت الثورة في (الربيع العربي) الثورة التونسية، والثورة المصرية، والليبية واليمنية والسورية، حيث كان القهر والتسلط، باستكانة الشعوب المقهورة- الأغلبية الصامتة- ولكنها انتفضت وقضت على الظلم والفساد والإفساد.

---

(١) حسن حنفي - الإصلاح ضرورة عاجلة - وجهات نظر - العدد ١٠٦٨٨ بتاريخ ٢٠٠٤/٩/١٠م.

ويطرح حسن حنفي سؤالًا هامًا بتساؤله عن كيفية الخروج من نظم الحكم في الداخل، وأزمة الهيمنة الخارجية؟»[١]

هذه هي بعض من إشارات وتنبيهات ونداءات حسن حنفي عن حالة الأمة العربية والإسلامية وهي حال مخاض عسير لتوليد ثورة شعبية بعملية قيصرية، ونداءات خفية مغلفة يجب الأخذ بها والعمل بها.

فلابد لكل ثورة من منظور نظري ودافع فكري ومنطق فلسفي لكي تنتظم الشعوب وتصحوا وتستيقظ من غفوتها الغافلة لتصلح من كبوتها.

وذلك من خلال (نداءات) ومشاريع حضارية ونقل الفكر من النقل إلى العقل وإلى المجال الإبداعي وذلك بإظهار وتأكيد أن الأزمة في أهلها (أزمة فكرية) وهي أس الأزمات المعاصرة من خلال نداءات فلسفية، وانديا ح للمفاهيم الفلسفية بلغة جماهيرية واضحة ومفهومة، وذلك لفلسفة الفلسفة بالفلسفة، والاستماع الواعي لنداءات حسن حنفي (الخفية) والعمل بها في محاولة إصلاح العالم بإصلاح الفلسفة والفكر المستنير، فللشعوب الحق في الانتفاضة والثورة لإسقاط حكوماتها الظالمة والفاسدة والمفسدة لتحقيق إنسانية الإنسان، وتحقيق حق الاستخلاف (في) الأرض، ليس بالمعنى الغربي الاستعلائي (الإنسان السوبرمان)، وليس بالمعنى الشرقي والفناء في (النيرفانا)، وليس بمن هو ضائع بين هذا وذاك، بل بالإنسان الحر المستقيم أي الإنسان (النبيل).

فيجب استعادة إنسانية الإنسان، الإنسان القديم (الشامان)، وإنسان المدينة الفاضلة في تل العمارنة (اخيتاتون) وإنسان (كونفشيوس) (النبيل)، وإنسان (المدينة المنورة) الطليعة الباهرة النيّرة. ليعيش الإنسان المعاصر حياته الإنسانية مستخلفًا في الأرض ليعمر الأرض بالإبداع وليس العكس في تحقيق إنسانيته، ومطالب الشعوب المشروعة.

---

(١) حسن حنفي- جريدة الاتحاد- حوار بين الاستبعاد والحواء- العدد ١٠٧٦- بتاريخ ٢٠٠٤/١٢/٢٥م.

المحور الثالث: يوتوبيا الشعوب والديمقراطية المطلوبة - ما ينبغي أن يكون

يوتوبيا الشعوب والديمقراطية المطلوبة (العدلية):

١- يوتوبيا الشعوب(*): (أمل الشعوب المقهورة):

عند استقرائنا للتاريخ نجد أن الإنسان تتحكم فيه أحكام وقيود تكبل مسيرته، وحكومات: (أباطرة، ملوك، أمراء، قياصرة، أكاسرة، كهان، تبع، سلاطين، خلفاء، أئمة، وغيرها من مسميات لحكومات تحكمت على شعوبها وقهرتها ومارست الظلم الاجتماعي والقهر المدني عبر عصور التاريخ، والشعوب المقهورة مكبوتة لا حول لها ولا قوة من ظلم الحكام القاهرة. فخرج نفر من قادة ثوريين ضد هذا الظلم ليقترح مدينة فاضلة مثالية، وتجد مدنًا فاضلة كثيرة عبر التاريخ، ولكنها مدن فاضلة خيالية أمل الشعوب للتحرر.

وأول مجتمع فاضل كان عند الإنسان الأول بقيادة (الشامان Shamman)(**) فهو رئيس المجموعة أو القبيلة فهو الطبيب المعالج والقائد، والقاضي، والمحامي، والمرشد، لم يكن (دجالًا) حيث لا مال ولا متاع، ولم يكن (نصابًا) فكل شيء فيه مشاع، وأبرز ما فيه أنه كان (الفنان المبدع) الذي وضع اللمسات الأولى للحضارة الإنسانية، وكان فنهم فن الحياة.

وأول مدينة فاضلة حقيقية كانت مدينة (اخناتون) في تل العمارنة المصرية وقد سماها (اخيتاتون) أي (أفق أتون)، ولم تكن مدينة خيالية مثل المدن الفاضلة الأخرى، كان ذلك في القرن (١٤ ق. م) وتلته يوتوبيا (كونفوشيوس)(***) ويوتوبيا أفلاطون (جمهورية أفلاطون) في القرن الخامس قبل الميلاد ومن ثم ظهرت مدن فاضلة على التوالي:

- مدينة الله للقديس (أوغسطين).

(*) اليوتوبيا Utopia: المكان التخيلي للسعادة البشرية ومثوى الكمال، وهي مدينة فاضلة مثالية خيالية، والمقصود هنا (أمل الشعوب) في الحياة الكريمة، قد يتحقق يومًا ما في تحقيق الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والحرية المدنية. نجد من قال بنهاية اليوتوبيا، ولكن ستظل اليوتوبيا نداء الشعوب المقهورة، في تحقيق تطلعاتها، اليوتوبيا ثورة وأمل في الخيال، ولابد أن يتحقق.

(**) الشامان الفنان المبدع عاش قبل ٣٠,٠٠٠ عام (نيوليتك)- وضع البدايات الأولى للحضارة الإنسانية (إنسان الكهوف الأول).

(***) دعا كونفوشيوس لمجتمع فاضل يمكن أن يطبق ويتحقق.

- المدينة المنورة- مدينة الرسول ﷺ (دولة راشدة).
- المدينة الفاضلة للفارابي.
- طبيعة الإنسان الاجتماعي واللااجتماعي (لكانط).
- كمال الددولة البروسية عند (هيجل).
- المجتمع اللاطبقي عند (كارل ماركس).
- فكرة الأمة عند (ميكافللي).
- نور العقل عند (فولتير).
- يوتوبيا (توماس مور).

ودراسات عن البنية الحضارية والإنسانية مثل انهيار الغرب لشبينجلار، وصراع الحضارات لهنجينتون، ونهاية التاريخ لفوكوياما، ودراسات فلسفية أخرى أخذت منحى تخليص الشعوب المقهورة من ظلم حكامها، وبناء مدن فاضلة ودول راشدة وحكومة عادلة.

وهذه المدن الفاضلة (اليوتوبيا) عبارة عن تمرد لوضع بناء حالم وإعادة بناء القيم، وهناك يوتوبيا واقعية وفعلية مثل المدينة الفاضلة لاخناتون (اخيتاتون)، ويوتوبيا كونفشيوس قريبة من الواقع والمدينة المنورة، بإنشاء الرسول ﷺ أول دولة راشدة في التاريخ ليس على مثال فلم تكن دولة في الجزيرة العربية خاصة في أرض الحجاز، فكانت دولة المدينة أول دولة قائمة على العدالة والمنهج الإلهي أما باقي المدن الفاضلة فهي خيالية ومثالية لم تتحقق في الواقع المعاش، إلا يوتوبيا اخناتون في تل العمارنة (اخيتاتون) في القرن (١٤ ق.م) والمدينة المنورة في مدينة الرسول ﷺ بل كانت دولة فاضلة مثالية ونموذجًا للمدن الفاضلة في القرن السابع الميلادي، وعليه نريد تحقيق آمال الشعوب المقهورة أن تعيش وتحيا حياة إنسانية في (يوتوبيا الشعوب) التي انتفضت على حكوماتها الظالمة في تحقيق حلم الشعوب في القرن الحادي والعشرين الميلادي. من خلال تربية الإنسان القادم (جيل النصر) ببناء (الفرد الفاضل) و(المجتمع المتكافل) و(حكومة عادلة) و(ودولة راشدة) و(أمة حضارية) لتحقيق إنسانية الإنسان.

وأسباب الثورات الشعبية:

١- الحكم الظالم والفاسد المفسد.

٢- تقريب ذوي الولاءات واستبعاد ذوي الكفاءات.

٣- قضية التوريث، والحكم الأسري والفئوي.

٤- الاستهتار بمقدرات الشعوب ومحاولة إذلالها.

٥- عدم تفجير طاقات الشباب المكبوتة.

٦- التحكم بأجهزة الأمن القامعة.

٧- استحمار الشعوب واستغلالهم.

٨- تحويل مدخرات الشعوب إلى حساب فئة خاصة ضالة.

٩- الإفقار المتعمد للجماهير وتجويعهم ليكونوا تابعين.

١٠- إهمال الثروات المخبوءة.

١١- عدم وجود فلسفة واضحة للحكم.

١٢- عدم معاقبة المختلسين والمرتشين من رجال الدولة.

١٣- الكذب والنفاق والغش وأكل المال الحرام.

١٤- الزيادة المطردة للشباب العاطل عن العمل.

١٥- تسييس الدين لأغراض دنيوية دنيئة.

١٦- عدم توزيع الثروة، والمشاركة في السلطة.

١٧- تقييد الإعلام وجعله في خدمة الحكومات.

١٨- وضع الشرطة والأجهزة الأمنية في خدمة الحكومات.

١٩- احتكار فئة قليلة كل مقدرات الدولة.

٢٠- الصرف لا يناسب الدخل- والصرف البذخي للدولة.

٢١- الغلاء غير المبرر في كل المناحي.

٢٢- تهميش المناطق الطرفية.

٢٣- إهمال الشباب الصاعد وتهميش العلماء.

٢٤- إهمال الطبقة الوسطى وسقوطه للقاع.

٢٥- تمكين المقربين للحكومة على حساب الشعب.

٢٦- صناعة الفقر والجوع والمرض والجهل والتجهيل.

٢٧- الحرية المسلوبة، والكرامة المهانة، والعدالة المفتقدة.

٢٨- إهدار إنسانية الإنسان، وقهر الشعوب المغلوبة على أمرها.

٢- الديمقراطية المطلوبة وتحقيق آمال الشعوب المقهورة:

أ- الحكم حكم (بين) الناس وليس حكمًا (على) الناس:

كما رأينا في المحور الأول - ما كان - ثم - ما هو كائن - للثورة المصرية في الماضي والحاضر في يوتوبيا الشعوب وآمالها من خلال آلامها لوضع يوتوبيا جديدة لحكم الشعب لنفسه بنفسه، وقبل ذلك لنرى مفهوم الحكم نفسه ومفهوم الدولة، انحراف مخل لمفهوم الدولة.

الحكم ليس غاية، بل الحكم وسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية وتكوين دولة راشدة، والدولة نفسها ليست غاية بل أيضًا وسيلة لتحقيق الحكم الرشيد، وهناك فرق بين حكومة ودولة، فالحكومات زائلة بزوال أفرادها، أما الدولة فهي باقية ببقاء شعوبها. استخدام كل اجهزة الدولة لخدمة الحكومة و إهمال الشعب وتهميش المناطق الطرفية.

ما ذكرناه في هذا المحور من الأسباب المنطقية لانتفاضة الشعبية.

فالحكم هو حكم (بين) الناس وليس حكمًا (على) الناس فلم ترد آية واحدة أن الحكم هو حكم (على) الناس، وقد وردت اثنتا عشرة آية عن الحكم (بين) الناس: (البقرة - ٢١٣) (النساء-٥٨/ ٦٥/ ١٠٥) (آل عمران-٢٣) (المائدة-٤٢-٤٨-٤٩) (النور-٤٨-٥١) (ص-٢٦) وكلها مدنية حيث الدولة إلا الآية ٢٦ من سورة ص مكية، والمخاطب هنا رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى إنما هو وحي يوحى. فأي حق يتحكم الحكام! على الناس.

الحكومة وسيلة لدولة، والدولة وسيلة لتحقيق العدالة والمطالب الإنسانية السبعة في تحقيق: «الأمن، الطمأنينة، الحرية، العدالة، السلام، الرخاء، الرفاهية».

يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩].

هناك من يفسر الآية الكريمة إن طاعة أولي الأمر واجبة كطاعة الله ورسوله، يعني ذلك عدم الخروج عن طاعة أولي الأمر، وهو تفسير (فقهاء السلطة).

ولكن الأمر ليس كذلك فكلمة طاعة مكررة في طاعة الله وطاعة رسول الله ولم تتكرر في (أولي الأمر) لأنهم أي أولي الأمر مأمورون بقوله (يا أيها الذين آمنوا) واللفظ في (أولي الأمر) وليس (ولي الأمر)، وتقول الآية أولي الأمر (منكم) وليس (فيكم أو عليكم) بمعنى أن (أولي الأمر) جاؤا منكم ولم يؤمروا عليكم وإن كان هناك نزاع فالمرجعية لله والرسول وليس أولي الأمر، والله هو ولي الأمر والحكم، وليس لأحد أن يكون وليًا للأمر، فليس هناك ولي للأمر إلا الله جل جلاله.

والآية واضحة لا تحتمل أي تفسيرات أخرى مخلة، فقد فسرها أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما قال في يوم استخلافه «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم» هذا هو أبو بكر أول من آمن من الرجال الذي قال فيه رسول الله ﷺ ما عرضت إلا الإسلام على أحد إلا كانت به كبوة إلا أبو بكر لم يتلعثم، كيف يتلعثم وهو القائل ليلة الإسراء والمعراج «إن كان قد قال فقد صدق» وهذه المقولة الصديقية موجهة إلى أمة محمد ﷺ.

أما الخليفة الثاني عمر الفاروق عندما قال: «إن استقمت فاعينوني، وإن اعوججت فقوموني» إن إعوج عمر فمن يستقيم، وأقواله وأفعاله مشهورة خاصة في قولته «كفى آل الخطاب أن يحاسب فيهم عمر» وكتب خطابًا إلى نيل مصر «من عمر إلى نيل مصر...».

هذه الآية تؤكد إن طاعة أولي الأمر ليست مطلقة - ولا طاعة - ووجوب الخروج على أولي الأمر إن لم يطيعوا الله ورسوله. إذن الخروج على الحكام واجبة بأسبابها.

والخروج على الظلم والفساد والانحراف سنة وقد قاد الرسول ﷺ أول مظاهرة في الإسلام وذلك عندما أسلم عمر الفاروق واعتراضه على الآذان الخافت داخل دار الأرقم وأشار على الخروج وإعلان الإسلام، فخرج المسلمون بقيادة رسول الله ﷺ وحمزة عن يمينه وعمر عن شمال، رفضًا للواقع المنهار وخروجًا على البيئة الجاهلة والظالمة الفاسدة. بل إن الأديان تأتي لتلبية نداءات الشعوب بالخروج عن الواقع المنهار رفضًا للظلم والفساد.

فعلى حكام العالم رفع أياديهم الظالمة عن كاهل الشعوب المظلومة، كما أن القاتل والمقتول في النار، فإن الظالم والمظلوم كلاهما محاسب، الظالم بظلمه، والمظلوم في تقبله لظلم الظالم وتزيين الظلم للظالم، ويا شعوب العالم ارفضوا ظلم الظالم وفساد حكامهم الفاسدين والمفسدين، وأخرجوا عن طاعة الظلمة، وثوروا ضد الفساد والإفساد.

ب- الحكومة الإلكترونية والمجتمع المعرفي الفاعل:

الثورات العربية تطالب بالديمقراطية، ولكن الديمقراطية الممارسة الآن ديمقراطية عرجاء ومشوشة حتى الديمقراطية الغربية منقوصة لا تحقق مطالب الشعب في حكم نفسه بنفسه. إلا أنها أول درجات الحرية، فالديمقراطية التي نريدها هي الممارسة الفعلية والفاعلة لحكم نفسها بنفسها بوضع القرارات والتنفيذ والمراقبة والمحاسبة، ولكن الديمقراطية الانتخابية لا تحقق هذه النتائج فالديمقراطيات الممارسة المنتخبة، دور الشعب فيها ميكانيكي فقط، بوضع الناخب لصوته في الصندوق الانتخابي فقط وليس له أي دور آخر، حتى ينتهي دوره في ذلك الصندوق المختوم بالشمع الأحمر، هذا إذا كانت الانتخابات سليمة بعيدة عن التزوير خاصة في الانتخابات في البلدان العربية حيث يفوز حزب الحكومة بثلاثة تسعات ٩٩,٩٪ تسعة وتسعون وتسعة من عشرة!

أما الديمقراطية التي ندعوا لها تكون بخلق مجتمع معرفي ومعلوماتي، وحكومات إلكترونية. وذلك بطرح أمر الدولة على الناس أجمعين وكل يقدم ما لديه ورأيه إلكترونيًا، وكل الأفعال وممارسات الحكم تكون مكشوفة لدى الجميع في وضع القرار والتنفيذ والمراقبة حتى المشاركة- أي بأن يشترك كل الشعب في كل حركة من حركات الدولة.

يكون بتنمية الإنسان فكريًا وتقنيًا وتحقيق التنمية الفكرية والموازنة مع الثورات الإلكترونية والتقنية المتسارعة من خلال نظرة نقدية وتأصيلية باستخدام المنهجية الحديثة والتقنية الحديثة من خلال مرجعية أصولية وتراثية لغايات إبداعية.

ووضع الشعوب أمام مسئوليتها مع كل الخطوات من خلال سلوك معرفي لمجتمع المعرفة، لتحقيق حق الاستخلاف في الأرض، وأي إنسان مستخلف في الأرض مهما كان.

هناك ثورات متتابعة فلابد من أنساق معرفية وقيمية أمام هذه الثورات العلمية.

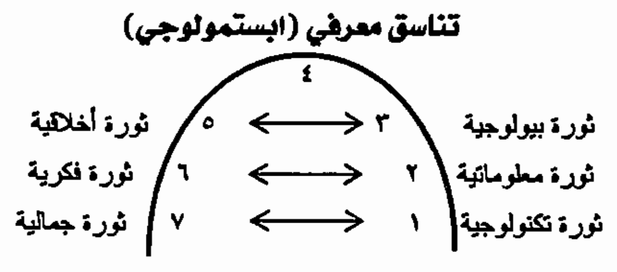
١- ثورة إلكترونية وتقنية - (مخترعات وفن إبداعي) تقابلها ثورة جمالية.

٢- ثورة معلوماتية - (هندسة وحاسوب) - تقابلها ثورة فكرية وعلمية.

٣- ثورة بيولوجية - (طب وعلوم أحياء) - تقابلها ثورة أخلاقية.

ثورات علمية ثلاثة تقابلها ثورات قيمية من خلال تناسق ابستمولوجي (معرفي) بينهما:

تناسق معرفي (ابستمولوجي)



المنحنى السباعي للتناسق المعرفي

بين الثورات العلمية والثورات القيمية المقابلة لها

ونضع أمامكم السلوك المعرفي لمجتمع المعرفة في خطوات سباعية لتكوين (الدولة العادلة) المرتقبة:

١- تعريف بالمصطلحات والمعاني بتآلف المتخالفين، والحكم (بين) الناس بالعدل وبناء دولة لإخراج أمة وبناء حضارة إنسانية جمالية لتحقيق إنسانية الإنسان المنسي.

٢- تعريف لمعنى الحرية والحكم الرشيد والدولة الراشدة العادلة الممنهجة بتوزيع الثروة والمشاركة الفعلية في السلطة بلا تسلط، وفي الحكم بلا تحكم.

٣- محو الأمية الحضارية: الأبجدية - القيمية - الاقتصادية - العقائدية - المعرفية - العلمية - الحاسوبية - السياسية - الجمالية - القانونية.

٤- التحول من الميكانيكية العمياء إلى الديناميكية الإبداعية، ومن الإتباع إلى الإبداع وبتحويل المجتمع من تابع إلى رائد، وتفجير الطاقات الشبابية الكامنة، والاستخدام الأمثل للثروات المخبوءة، حتى لا ندوس على الياقوت في بحثنا عن القوت.

٥- توظيف التكنولوجيا في خلق مجتمع معلوماتي لتكوين (مجتمع معرفي) فاعل، وحكومة إلكترونية، وتكريم العلماء بالاستفادة من خبراتهم وتجارهم ومؤهلاتهم العلمية والحياتية، والدخول في (المارثون الحضاري) في الساحة الفكرية المكشوفة.

٦- تحقيق مطالب الشعوب السبعة «الأمن - الطمأنينة - الحرية - العدالة - السلام - الرخاء - الرفاهية» من خلال المحبة.

٧- خلق الإنسان الحر المتحرر، وتربية الإنسان القادم - جيل النصر - (الخاشع النقي، والمبدع التقي، والحر الوفي (بالتخلي والتحلي والتجلي)، بالتخلي عن الرذائل، والتحلي بالفضائل، والتجلي بالتسامي والتعالي عن الدنايا والخطايا والرزايا، والعيش في المستويات العُليا الرحبة. بتحقيق الاستخلاف في الأرض لتعمير الأرض بالإبداع والعمل الصالح، وعمل ممتد لدنيا فانية مؤقتة إلى آخرة باقية أبدية، وحساب مرتقب في النقير والقطمير.

أما موضوع الحكومة وكيف تؤسس وفي اختيار وزرائها، نرى أن يُنتخب الوزير من خلال العاملين في وزارته، مثلًا (وزير الصحة) ينتخبه الأطباء والصيادلة ومن يعمل في الحقل الصحي، و(وزير الزراعة) ينتخبه المزارعون والزراعيين، و(وزير التعليم العالي) ينتخبه الأساتذة والعاملين في الجامعات، كذلك الشرطة والأجهزة الأمنية تنتخب (وزير الداخلية)، والقوات المسلحة تنتخب (وزير الدفاع). وهكذا كل وزير يأتي بالانتخاب، أي وزراء متخصصين، وليسوا سياسيين، على أهل السياسة أن ينتخبوا (وزير الخارجية) فقط.

ولا يكون الوزير لوحده بل ينتخب معه نائبًا للوزير ومستشار له، على أن يكون نائب من الشباب (Blach head) وعمره ما بين (٢٠-٤٠) والوزير (Gray head) وعمره ما بين (٤٠-٦٠) والمستشار (White head) وعمره ما بين (٦٠-٨٠) ليعمل الوزير من خلال اندفاع وثورية الشباب وحكمة الشيوخ وتجاربهم.

تجنب المفاسد السبعة: الفساد الاقتصادي، والفساد الأخلاقي، والسياسي، والمهني، والإداري، والأمني، والإعلامي.

وإطلاق الحريات السبعة: استقلال القضاء، حرية الصحافة، حرية النقد والحوار، حرية الانتخاب، حرية الكلمة والتأليف، حرية العبادة، تحرير المرأة.

وتوظيف الفلسفة النظرية في الجانب العملي: فلسفة الأخلاق العملية والمهنية، فلسفة التنمية، الأخلاق الطبية، نظرية المعرفة، علم النفس الفلسفي، فلسفة التربية، محو الأمية الحضارية، فلسفة التاريخ والحضارة، فلسفة الذكاء الاصطناعي، فلسفة العلوم، فلسفة السياسة. بتطبيق المفاهيم الفلسفية في الحياة الواقعية المعاشة.

ولابد من ملاحظة لموضوع هام في اختلاف الأدوات، أدوات التحضير للثورة، تختلف عن أدوات تفجير الثورة، ثم أدوات تحقيق أهداف الثورة وصيرورة الثورة، أي ما قبل الثورة وأثناء الفعل الثوري ثم ما بعد الثورة.

وعلى القوى الشبابية والحزبية أن تتآلف كما تآلفت في ميدان التحرير، وعلى كل الشعوب العربية أن تتآلف في ثوراتها وما بعد الثورة لتحقيق أهداف الثورة.

الخاتمة والتوصيات

إذا ما تتبعنا مسار الثورة المصرية المستمرة، فالثورة المصرية لها جذورها المتجذرة في أعماق التاريخ - في سيطرة وتحكم حكام (فراعنة)، وغضب شعبي وتمرد ورفض خفي، وصاحبت هذه (الثورة الصامتة) رؤية فكرية. بدءًا بثورة (بتاح حتب) ومناداته بالعدالة (الماعت) وثورة (اخناتون) واستمرت الثورة في الخفاء، حتى ظهرت علنا في (٢٥ يناير) بعد أن وصل الشعب إلى حد اليأس ما بين الألم والأمل، وقد نجحت الثورة في انتفاضتها في ثورة (الربيع العربي) من خلال تآلف الثنائيات المتخالفة في (ميدان التحرير) من نداءات (بتاح حتب) و(اخناتون) حتى نداءات (حسن حنفي).

وعليه يجب البحث عن طريق جديد ومستحدث للحكم واستبعاد الطرق الكلاسيكية والتقليدية. فالديمقراطية (الانتخابية) لا تحقق حكم الشعب لنفسه بنفسه - كما وضحنا ذلك - وللأحزاب ديكتاتوريتها المتوارية (القطيع التابع.

ولهذا نقترح اتخاذ نظامًا جديدًا لحكم الشعب لتحقيق (الديمقراطية العدلية)، بدون قوى حزبية متحزبة وتكتل سياسي مريب، والمتحزبين لا يتعدون ٢٠٪ من تعداد الناس فالحكومات متحكمة فتحكم لتتحكم وكذلك المعارضة تتطلع وتريد أن تحكم لتتحكم أيضًا. فالأحزاب العقائدية، والطائفية، والجهوية تعمل من أجل نفسها على حساب الشعوب، والشعوب بعيدة عن سدة الحكم، لا حول لها ولا قوة مغلوبة على أمرها وبعيدة عن المشاركة، ولهذا نحذر الأحزاب ألا يجهضوا الثورة الشبابية.

وعليه قدمنا اقتراحًا للحكم (العدلي) فنقترح بتحويل الوزارات السياسية إلى وزارات عملية وتخصصية وتنفيذية يُنتخبون من خلال الوزارة نفسها، من خلال (ثالوث) وزير ونائب ومستشار ومجلس استشاري لكل وزارة، ومجلس شيوخ مرجعي.

وقد استخدمت الثورة الشبابية القوى الإلكترونية والتقنية الحديثة (الفيس بوك) و(التويتر) و(الإنترنت) وكل الوسائل العلمية المستحدثة، والتكنولوجيا الحديثة.

فيجب استخدام هذه التقنية لما بعد الثورة بأن يشارك الشعب في وضع القرار والمراقبة والمحاسبة لتحقيق حق الاستخلاف - وكل إنسان مستخلف - وكلكم راعٍ، نحن مواطنون لا رعايا، مستخلفون في الأرض لتعمير بالإبداع، مع اصطحاب الإيقاعات الثلاثية:

١- قراءات ثلاثة بـ(الوحي/ والكون/ والنفس).

٢- والإيقاعات الثلاثة: في (الزمان/ والمكان/ والإنسان).

٣- عبر المعابر الثلاثة: بـ(الاعتقاد، والاختيار/ والإبداع).

٤- ليكون: (خاشعًا نقيًا/ ومبدعًا تقيًا/ وحرًا وفيًا).

٥- من خلال (التخلي/ والتحلي/ والتجلي).

٦- والأسر المطلوب في (الحرية)، والمحبوب في (الحب)/ والمرغوب في (الجمال).

٧- لتحقيق (الحرية المدنية/ والعدالة الاجتماعية/ والكرامة الإنسانية).

وذلك بخلق مجتمع معلوماتي ومعرفي ليشارك الجميع في الحكم، فالحكم حكم (بين) الناس وليس حكمًا (على) الناس، ليحكم الشعب بنفسه لنفسه على نفسه، من خلال استقامته، عندما يستقيم الإنسان فتستقيم حياته باستقامته، ليستعيد كرامته المهدرة منذ عصور ليكون القرن الواحد والعشرين قرن الإنسان.

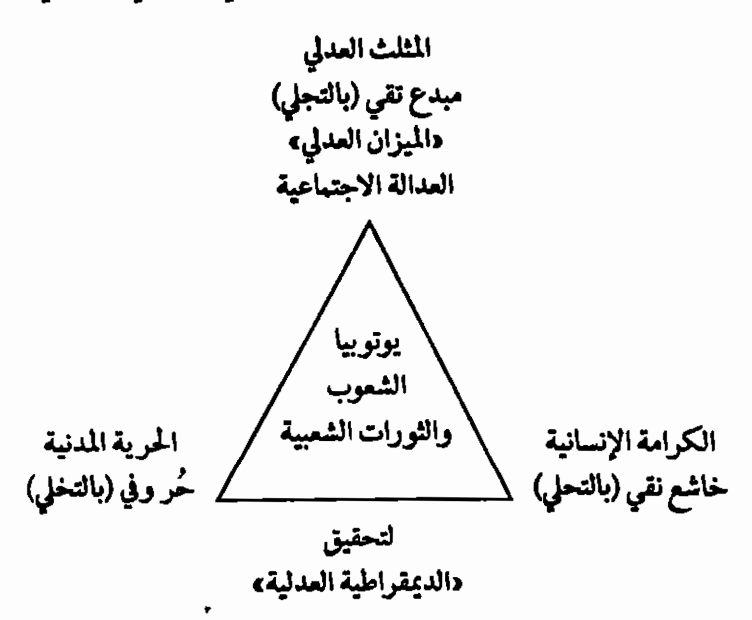
باستقامة الفرد، لينتج مجتمعًا متكافلًا، لإحداث حكومة (عادلة) ليست دينية ولا مدنية، بل ما بينهما من وسط معتدل (عدلية) لتكوين دولة راشدة، وأمة رسالية، وحضارة جمالية يرفع رايات الحرية الثلاثة: لا استعباد، ولا استغلال، ولا استبداد.

أساس الفساد هو اقتران الفساد الإداري مع الفساد المالي، أي ربط السلطة بالثروة، ومن أجل الثروة بتكالب الأفراد والجماعات والفئات سواء كانت حزبية أو غيرها نجد أن السلطة جالبة للثروة وليست جالبة للثورة، فيجب فصل السلطة عن الثروة.

وعليه يجب جعل السلطة غير جاذبة، بل طاردة بمعنى من المعاني وأن تكون المناصب الحكومية وكرسي الحكم هو كرسي على (صفيح ساخن)، وذلك بوضع المسئول أمام

مسئولية مسؤلة تحت الرقابة والمحاسبة والمحاكمة الفورية، لتحقيق (الكرامة الإنسانية، والعدالة الاجتماعية، والحرية المدنية). وبهذا يكون (الشعب) هو مصدر السلطات في القرار والإقرار والمراقبة والمحاسبة والمحاكمة.

ليس المُراد ثورة (انقلابية) واستبدال حكومة بحكومة، بل هو تغيير أسلوب الحياة وليس المهم من يحكم؟ بل كيف يحكم؟ في تحقيق المطالب الشعبية المشروعة في حكم نفسها بنفسها وهي «الديمقراطية الحقيقية المطلوبة العدلية» في تحقيق إنسانية الإنسان عندما يكون خاشعًا نقيًا، ومبدعًا تقيًا وحرًا وفيًا، بالتخلي والتحلي والتجلي.



قالها (بتاح حتب) وفعلها (اخناتون)

وقالها (حسن حنفي) وفعلها (شباب الثورة)

مفهوم الثورة في الفكر العربي المعاصر
مالك بن نبي أنموذجا

أ. د. لعموري عليش(*)

تمهيد

إن الثورة في الفكر العربي المعاصر كانت مثار جدل بين الماركسيين والشيوعيين الإسلاميين، وكل له حجته ودليله، حيث ركز الماركسيون على دور الحراك الاجتماعي في المجتمع، فالطبقة الاجتماعية الكادحة أو «البروليتاريا» هي الأكثر قوة فعالة في التغيير. والإسلاميون أن الدين عندهم قوة فعالة في التغيير وتفعيل الحراك الاجتماعي، وكان هذا عند المسحيين في العصور الوسطى، وفي العصر الحديث أيضا تقول: الكنيسة أن السلطة الدينية هي الأساس في البناء الاجتماعي والسياسي، وهي الفاعل الحقيقي في كل الأدوار المتعلقة بحياة الإنسان فكانت لهم وجهة نظر في فصل الدين عن الدولة، وأن السلطة الدينية أسمى من السلطة الزمنية، ونشأ عن هذا التيار الديني المسيحي والإسلامي، ثورات دامية، فتناحرت وتصارعت البشرية الإنسانية في هذه المجتمعات الدينية من أجل ترسيخ الفكرة الدينية وتثبيتها وهذا عند بعض الناس في حين أن البعض الآخر يحارب كل ما هو ديني والمطالبة بدور الإنسان في بناء المجتمع الإنساني كالمذهب الفرداني الذي جعل من الفرد هو المركز في كل تفكير أيا كان نوعه نظريا أو عمليا.

وقد نجد تاريخ الفلسفة والفكر حافل بهذه المسائل مسألة التغير، مسألة الثورة، مسألة التجديد والحداثة، وهي مسائل لا يمكن فصلها عن الحكم.أو السياسة أو الدولة، وحاول بعض الفلاسفة أن يبحثوا عن العلاقة القائمة بين هذه المسائل ومدى تأثير بعضها في بعض، ومحاولة البحث عن سبل وطرق التغيير والتجديد.

(*) أستاذ بالمدرسة العليا للأساتذة قسم الفلسفة - بوزريعة الجزائر.

وإذا بحثنا في مفهوم الثورة ماذا يعني من الناحية اللغوية والاصطلاحية فإننا نقف على معاني متباينة من حيث التفسير إذ أن الثورة في اللغة تعني التغيير والظهور والوثوب، والهيجان، والقتل وجاء في لسان العرب أن الثورة هي الهيج، يقال انتظر حتى تسكن هذه الثورة، وكذلك يقال ثار الشيء ثورا وثؤورا وثورانا وتثور، ويعني هذا أن الشيء هاج(١) ويقال الإنسان ثارت نفسه، بمعنى جشأت أي ارتفعت وجاشت(٢) وقد ورد فعل ثار يثور في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ ﴾ [البقرة: ٧١] بمعنى لا تقلب الأرض، وفي قوله تعالى ﴿ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا ﴾ [الروم: ٩] أي بمعنى قلبوا الأرض وبلغوا عمقها، وظهر لفظ الثورة مع الحركة العلمية التي بدأت مع علماء الفلك بالخصوص العالم كوبرنيك الذي أطلق على اكتشافه في عالم الفلك كلمة الثورة Révolution وتعني قلب مفاهيم العلم التي كانت سائدة وقتذاك، وطرح مفاهيم علمية جديدة.

إن التفسير الذي يقدمه مالك بن نبي للثورة استمده من المذهب الاجتماعي الإسلامي فهو بعيد عن كل تفسير ماركسي أو تفسير ارتبط بالواقع الاجتماعي الأوروبي بحكم أنه تعلم في أوربا ونهل من ثقافتها حتى الثمالة فلفظ غثها وسمينها لكنه أبقى على عنصر حياتها الذي يتجسد في حسن القيادة أو ما يعرف بالمنهج العلمي فالنموذج الإسلامي الذي تمثله مالك بن نبي في مفهوم الثورة هو أنموذج المجتمع الإسلامي الذي كان بقيادة النبي ﷺ وأصحابه، وقد عمل مالك على تحليل هذا النموذج في كتاباته منقادا وراء صورة حية أو واقعية حدثت في تاريخ البشرية تمثلت في قلب موازين الحضارة وقتذاك، وإعادة النظر في بناء كل شيء بدءًا من الإنسان والأشياء التي تحيط بكيانه، ومحاولة فهم المكان والزمان اللذان يمثلان الدورة التاريخية لأية حضارة أرادت أن تكون أو أبت أنه لا تكون فظهور المجتمع الإسلامي بقيادة النبي أدى إلى إحداث ثورة جلبت معها مبادئ منها التغيير والتجديد والتحديث فحدث التغيير لثقافة المجتمع فحل محلها ثقافة أخرى وبالتالي ظهر مجتمع جديد مغاير للمجتمع الجاهلي مجتمع حاملا معه آليات التحديث الجديدة.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة ثور، ص، ٥٢.

(٢) المصدر السابق، المادة نفسها، ص، ٥٢.

إن هذا النموذج كان أداة قياسية عند مالك فاستعان بمنطقها من حيث التحليل والتوظيف للواقع العربي الإسلامي الذي كان يعيش ضمن نطاقه أو في عصره بصفة عامة، والواقع الجزائري بصفة خاصة حيث أن الثورة الجزائرية كانت تمثل جوهر كتابات مالك بن نبي، سواء بطريقة مباشر ة أو بطريقة غير مباشرة، لأن أغلب كتبه تتحدث عن التغيير من منطلق الواقع العربي والجزائر عنه أنموذجا بالإضافة أن المرجعية التي يستند فيها إلى علاج مشكلات عصره وقتذاك، كانت تتمثل في الثقافة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي حيث يستمد منهما عناصر القوة فقط متجاوزا كل العوائق والحواجز التي كانت سببا في سقوط النهضة الإسلامية، لذلك يرى ومن خلال شبكة المفاهيم المتعددة عنده من تغيير وتجديد وتحديث، وثورة أن المجتمع الذي يطلب تجاوز مرحلة الانحطاط وتحقيق نهضة حضارية شاملة يجب عليه أن يوجه جميع طاقته نحو البناء الحضاري في إطار جهد تكاملي ولا يتأتى هذا النظر عنده إلا بتماسك وترابط شبكة العلاقات داخل المجتمع لأن المجتمع المتطور هو المجتمع المتماسك في علاقاته يقول مالك بن نبي: «إذا ما تطور مجتمع ما على أية صورة فإن هذا التطور مسجل كما وكيفا في شبكة علاقاته .... »[1] أما إذا تفككت شبكة هذه العلاقات نهائيا، فإنه يرى أنها إيذان بهلاك المجتمع وزواله، ويبقى فقط ذكرى مدفونة في كتب التاريخ.[2]

انطلاقا من هذا النظر عند تناوله لظاهرة الثورة نجده يؤطر هذه الظاهرة بتصور سوسيولوجي مرجعيته إسلامية.

أولا: مفهوم الثورة عنده

ينطلق مالك بن نبي في تحديد مفهوم الثورة من خلال هذا التصور وهو أن الثورة هي المفجر الذي يحصل بعد تجاوز مجتمع ما مرحلة التحمل في تحرك عجلة المجتمع نحو قدره أو مصيره،[3] بمعنى أن الثورة تفتح مجالات نحو التغيير والتحديث نحو التطور والتقدم،

---

(١) مالك بن نبي ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، من إصدار ندوة مالك ابن نبي، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م دار الفكر، ص، ٣٩.

(٢) المرجع نفسه، ص، ٣٩.

(٣) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، سوريا، إشراف وتقديم المحامي عمر المسقاوي، ترجمة الدكتور بسام بركة، والدكتور احمد شعبو ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢ م ص، ١١٩.

وحتى نحو التخلف والزوال إذا لم تستمر صيرورة الثورة، ومالك بن نبي تمثل هذا المفهوم من خلال الثورة الجزائرية التي يرى بأنها النتيجة الحتمية للنهضة الإصلاحية، والحركة الوطنية فهي العمل المسلح لشعب أراد الحياة، وأراد القضاء على كل العوائق والحواجز التي تقف نحو آماله نحو بناءه، نحو مستقبله، بل عزم الخروج من مرحلة القرون الوسطى مرحلة الاستعمار والاستدمار ومهما كان دفع الثمن، أراد الشعب الجزائري بثورته أن يقوض ويهدم معالم وآثار الاستعمار بالنشاط المسلح أثناء حرب التحرير، وبعد الاستقلال بالنشاط المتمثل في الثورة بالمفهوم الحضاري كالثورة الثقافية، والثورة الاقتصادية، والثورة الاجتماعية غير أن أبعاد هذا المفهوم للثورة لم تستمر ويبرر مالك بن نبي استمرار هذه الأبعاد يتم بتحقيق شروط يعد لها وتعد أحيانا؛ حيث حدث بالثورة أن المجتمع الجزائري مجتمعا جديدا بفضل التغيير الذي أحدثته الثورة ما قبل الاستقلال وبعده، لأنه أدت بغالبية الشعب إلى إقامة شبكات اجتماعية موسعة لغرض خدمة القضية الوطنية، وهي: التحرر من كل أشكال الاستغلال والاستعمار والاستدمار فهي تمثل تحقيق الإقلاع الحضاري كما يقول مالك بن نبي، ولما كانت تعريف الثورة أنها تعني:

- النتيجة الإيجابية للحركة الإصلاحية والحركة الوطنية.
- العزم والإرادة على استرجاع السيادة الوطنية.
- الخروج من ظاهرة الاستعمار التي أدت باستدمار الشعب.
- إيقاظ الشعب من غفوته.
- تحريك عجلة الحياة الاجتماعية من عصر الانحطاط إلى عصر الازدهار والدخول في المعترك الحضاري[1].

وبهذا المعنى يرى مالك بن نبي أن الثورة لا يمكن أن تصل إلى أهدافها المرسومة مسبقا إذا لم تغير الإنسان الذي يمثل مركزها الأساسي فلا بد من تغيير الإنسان من حيث سلوكه وأفكاره ونمط حياته واستهلاكه وعلاقاته الاجتماعية.. الخ، ويذهب إلى أبعد من هذا إذ

---

(١) عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، مؤسسة عالم الأفكار للنشر والتوزيع الجزائر، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٧ ص، ٢٧٧.

يرى أن أية ثورة ما، لابد أن تسير وفق القانون الإلهي الذي تتضمنه الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] إن هذا النظر العميق للثورة في تصور مالك هو الذي جعله يرى إن ثورة ما، هي في جوهرها عملية تغيير. لكنه يطرح تساؤل ابستمولوجي معرفي بعد هذا الفرض الذي هو، أن هذا التغيير يملك في عمقه أسلوبا يتسم بالسرعة حتى يبقى منسجما مع التنسيق الثوري، وبناء عليه فطبيعة هذا التغيير تتحدد في نطاق الجواب على التساؤل المطروح وهو، «ما هو الموضوع الذي يجب تغييره ليبقى التغيير متمشيا مع المعنى الثوري؟ فالمشكلة في نظره تبد أ من نقطة الاستفهام هذه»[١].

ويرى أن الثورة يجب أن نقف عند منطق معقلها وهو تمثل الثورة والاستفادة منها حيث يقول: «إن تاريخ الثورات في العالم يظهر كم أن مصيرها هش وغير مؤكد بعد انطلاقها»[٢] ويضرب أمثلة من واقع المجتمعات الدولية التي حدثت فيها الثورة بعضها تجاوز مرحلة التخلف بعد فرض رقابة على الثورة للكشف عن الأخطاء ومعالجتها بعد وقوعها ويقدم النموذج الماركسي في ذلك، فقد حلل ماركس(١٨١٨م-١٨٨٢م) كما يرى مالك بن نبي أخطاء « كومون باربس»،[٣] حتى لا تتكرر في أطراد ثوري آخر و إذا ما تكررت في حركات ثورية أخرى فليس هناك غير العملية الساحقة التي سميت بالثورة الثقافية.[٤] وكان مالك بن نبي يتمثل أحداث العالم في طابعها الثوري خاصة العالم الغربي مقارنا بذلك العالم الإسلامي إذ يرى أنه «قد يحدث في أكثر من بلد إسلامي أن تجد البلاد نفسها بعد الثورة في الوضع السابق على الثورة بل ربما أكثر خطورة بل أنها قد تجد نفسها من جديد في ظل إيديولوجيا يسقط من أجلها الأبطال ولا يتعرفون على الأفكار التي من أجلها سقطوا كما لو كانت عجلة الثورة وأفكارها تدور أثناء الثورة اعتبارًا من لحظة معينة نحو

---

(١) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر دمشق سوريا، ط، ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م ص، ٤٩، ص، ٥٠.
(٢) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص، ١١٩.
(٣) اسم يُطلق على انتفاضة باريس الثورية ضد الحكومة الفرنسية إثر هزيمة فرنسا في الحرب الفرنسية البروسية Franco-Prussian War وسقوط نابليون الثالث. بدأت في ١٨ مارس ١٨٧١ وأُخمدت في ٢٨ مايو في العام نفسه. وقد عُدّ هذا «الكومون» تعبيرًا صارخًا عن التيارات الجمهورية الوطنية التي عصفت بباريس في تلك الفترة، واعتُبر ـ في الوقت نفسه ـ أولَ تمرُّد قامت به البروليتاريا على النظام الرأسمالي.
(٤) المصدر السابق، ص، ١١٩.

الوراء»[١] والغرابة في ذلك أن هذه الأوضاع تنمو وتتقدم حتى نهاية الثورة دون أن يلحظ في الظاهر أي انقلاب في القيم.

وللعلم أن مفهوم الثورة عنده مرتبط بواقع حي عايشه بصورة مباشرة في غالب الأحيان وبصورة غير مباشرة وهو الواقع الجزائري الذي كان في الخمسينات تحت سيطرة الاستعمار فكانت الثورة لذلك نجده يتحدث عنها في صورة سوسيولوجية «اجتماعية» وفي كل مؤلفاته تقريبا دون أن ننسى أن مالك بن نبي كان كغيره من المفكرين الذين التزموا قضايا وطنهم وانتمائهم الإيديولوجي لغويا وعرقيا فهو يتحدث عن قضايا وطنه وعن الثورة بأنها جزء لا يتجزأ من قضايا الحضارة الإسلامية والنهضة، فقد خصص أكثر من مؤلف لقضية الثورة وقضايا الوطن العربي أيضا وكلفه هذا الاهتمام بالبحث في مسائل قضايا، الثورة، والحضارة، والأخلاق، والاجتماع، والسياسة، تضحيات كبيرة ومن الكتب التي ذكر فيها الاهتمام بسوسيولوجية الثورة الجزائرية كتاب مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي حيث خصص[٢] أكثر من موضع في هذا الكتاب للحديث عن الثورة متطرقا لمفهومها السوسيولوجي والتاريخي والديني فاعتبرها ظاهرة قابلة للدراسة الموضوعية بمعايير ومقاييس متنوعة أي دراسة الثورة الجزائرية بمعزل عن منطق الذات، فاعتبرها شيء مادي قابل للمعاينة والملاحظة .وكتابه الصراع الفكري في البلاد المستعمرة تحدث عن الظاهرة الاستعمارية التي كانت سببا مباشرا في ظهور ظاهرة أخرى وهي الثورات في العالم العربي أي تولد عن النقيض، النقيض فكانت القضية، ونجدها في كتبه كتاب آفاق جزائرية، وكتاب في مهب المعركة، وكتاب مذكرات شاهد القرن «مذكرات الطفل والطالب» وكتاب بين الرشاد والتيه في هذا الكتاب الأخير، يطرح فصلا كاملا حول الثورة بعنوان طريق الثورة، متطرقا فيه إلى الاطراد الثوري، الأخلاق والثورة، تقلبات عبر استقلال جديد.[٣] وقد نجده أيضا يتحدث عنها في كتب أخرى له بعنوان شروط الحضارة بصورة باطنية لأن الثورة في نظره هي التي كانت سببا في التغيير والتحديث والبناء بل أنها الحراك الاجتماعي

---

(١) المصدر نفسه، ص، ١١٩، ص، ١٢٠.

(٢) ينظر كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي الفصل الثالث عشر، الأفكار والاطراد الثوري من ص، ١١٩، إلى ص، ١٢٩.

(٣) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر دمشق، سوريا، ينظر من ص، ٧ إلى ص ٢٩.

الذي تولد عنه ضرورة التفكير في وضع أنموذج لمجتمع جديد يجسد بناؤه الماضي والحاضر والمستقبل في العالم العربي مقابل لمجتمع الآخر الغربي ينافسه يسايره وجودا ماديا وثقافيا ومن هذه الكتب كتاب حديث في البناء الجديد، وكتاب من أجل التغير وكتاب بين الرشاد والتيه وكتاب القضايا الكبرى وكتاب تأملات، وكتاب شروط النهضة،

إن تحليلات مالك بن نبي لمشكلات الحضارة ودعائمها كالثورة على الخصوص كانت نتيجة معايشة فكره للصراع المادي الحضاري بين العالم الغربي والعالم العربي، والصراع الثوري الذي قامت به الحركة الوطنية، والحركة الإصلاحية، وكانت معايشته لهاتين الحركتين خاصة معايشة روحية ومادية، حيث كان وجدانه ونضاله وقلمه كل مسخر لها. سواء كان في الجزائر أو في المهجر، وقد ذكر هذا بنفسه في مذكرات شاهد القرن والتي هي أصدق تصوير في نظري للصراع الذي عايشه مالك بن نبي، وتحمل المشاق التي يذكرها في مذكراته لأجلها. فعاش مرحلة ما بعد الثورة «مرحلة الاستقلال» مناضلا ومدافعا عن تاريخ الجزائر والسياسة الجزائرية الحقة التي كان يعتقد دائما أنها وفية لمبادئها الروحية مبادئ بيان أول نوفمبر ١٩٥٤م وفية لرسالة الشهداء، ووفية لميثاق الأحياء ,

ونجد مالك بن نبي كغيره من المفكرين والباحثين في طرحه لفكرة الثورة في كتاباته من الناحية السسوسيولوجية معتمدا على مرجعية معرفية تمثل مدرستين في علم الاجتماع لهذا كانت تحليلاته مبينة على نقد المدرستين المدرسة الأمريكية، والمدرسة الماركسية.

التحليل الاجتماعي للثورة

١- المدرسة الأمريكية ومن أعلامها سوروكين[١] (١٨٨٩م-١٩٦٨م) وهو صاحب كتاب سوسيولوجية الثورة ويعتبر مؤسس اجتماعية الثورة، مع العلم أن هذا الكتاب نتيجة تجربة

(١) من الأعمال التي قام بها سوروكين، والتي استغرقت من وقته ما يقارب عشر سنوات أو أكثر هذه الدراسة الموسومة بعنوان ديناميات التحولات الاجتماعية والثقافية social and cultural dynq;ics وألف عنه كتاب ريمرمان ١٩٦٨م كتاب بعنوان: أعظم علماء الاجتماع في العالم وهو بيتريم سور وكين. عالم روسي ولد بتوريا في شمال روسيا دخل كلية المعلمين تخرج منها سنة١٩٠٦م ثم تابع دراسته في جامعة سان بطرسبرغ ونال منها الدكتوراه سنة ١٩٢٢م.

شخصية عايشها في السنوات الأولى للثورة السوفياتية قبل أن يهاجر إلى أمريكا .والفكرة الأساسية التي يتضمنها الكتاب فكرة علاقة الثورة بانحرافات تلحق بالسلوكات البشرية، انحراف الشعور بالملكية علاقات العمل، علاقات السيادة والتبعية، المواقف الأخلاقية والدينية والجماعية ويتبع في هذا الجمع والإحصاء الدقيق للانحراف والشذوذ الثوري بمحاكمة الأوهام الثورية فهو يصف الثورة بأنها بائعة أوهام وفي نظره وغيره أيضا من علماء الاجتماع الأمريكي امرأة بغي في مجال النظام الاجتماعي وذلك الجد الأكبر وأن الصورة الجنسية التي تسير خطوات سوروكين[1] والبرهنة التي يجهد نفسه في تقديمها فيما يتعلق بالتغير في التركيب البيولوجي للشعب ولعملية التكاثر هي أكثر من سذاجة في اللغة وليس عجبا أن ينتشر هذا اللون من علم الاجتماع في أمريكا قامعا الثورات والحركات التحررية[2].

٢- تؤسس المدرسة اللينية اجتماعية الثورة على المسلمات الآتية:

أولًا: ارتباط الثورة بالطبقية الاجتماعية فالثورة البرجوازية تقوم على أنقاض المجتمع الإقطاعي والثورة البروليتاريا تقوم على أنقاض المجتمع الرأسمالي.

ثانيًا: حتمية الثورة تكون ناتجة عن انهيار الرأسمالية وهي نتيجة علمية للجدلية التاريخية لأن على حد زعمهم لا يتطرق إليها الشك.

ثالثًا: ضرورة اتحاد عمال العالم من أجل الإطاحة بالنظام الرأسمالي، ويكون بمسلك العنف.

رابعًا: الثورة الاجتماعية الماركسية وبالتحدي الشيوعية ترتكز على حزب واحد وهو الحزب الشيوعي والذي هو بدوره يقوم ويرتكز على البروليتاريا وهو الطليعة الثورية.

خامسًا: يعترف منظروا الفكر الشيوعي بالانحرافات والشذوذ الاجتماعي والسياسي والأمراض الطفيلية للثورة وهذا ما جعلهم يسطرون لها قيما يطلقون عليها «أخلاقيات الثورة».

---

(١) بتريم سورروركين، المدرستان الاقتصاديتان والميكانيكية في علم الاجتماع، ترجمة صائم الكعبي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٧٩م

(٢) عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، دار شهاب للطباعة والنشر، باتنة الجزائر، ص، ٨٤

سادسا: يتميز الفكر الماركسي أنه فهم جديد للتاريخ وتحليل مادي لوقائعه وذلك بناء على العلاقة بين الإنتاج ووسائل الإنتاج وعنها تكون الثورة في بعدها الاجتماعي وبعدها الاقتصادي، وهذا ما جعل ماركس يقف عند أسباب تطور التاريخ من خلال التمييز بين عاملين أساسين هما:

أولا: العامل المحرك لعملية تطور التاريخ وهو ما يسمى بالعلاقة بين وسائل الإنتاج والإنتاج وأيا كانت طبيعة هذه الوسائل سواء كانت حجرية أو معدنية أو طاقة حيوية أو بشرية أو طاقات حديثة، ويستخدم ماركس مفهوم البنية التحتية Infra structure ليعبر عن العلاقة الثورية بين الإنتاج ووسائل الإنتاج، وهذه البنية التحتية هي بنية اقتصادية وهي العامل المستقل في عملية التطور التاريخي.

العامل المتأثر أو التابع وهو عامل الأفكار والنظام السياسي والقوانين والقيم الأخلاقية وطبيعة العلاقات الاجتماعية ونوعيتها وبمعنى عام جملة المظاهر الثقافية والحضارية التي تميز عصر ما. وأطلق ماركس على كل هذا بالبنية الفوقية. والفهم الماركسي للتاريخ وحركيته يقوم على أن البنية الفوقية التي هي عامل تابع، نتيجة حتمية للبيئة التحتية التي هي عامل مستقل.

وهناك مسألة مهمة في فلسفة ماركس وهي مسألة الصراع الطبقي الذي يمثل عنده مبدأ ديناميكي في عملية تطور التاريخ لأنه يرى أن في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري توجد طبقة سائدة مسيطرة على جميع الطبقات الأخرى وهذه الطبقة السائدة هي الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج من عقارات وأموال وحكم، وإلى جانب هذه الطبقة توجد طبقات أخرى مضطهدة ومستغلة تعاني من البؤس والشقاء وهي لا تملك سوى طاقة العمل فهي تبيعها للطبقة التي تملك أو المسيطرة مقابل يكفل بقاءها على قيد الحياة، لكن هذا الوضع الاجتماعي لا يستمر ولا يدوم لأن هناك شروط تتجمع وتتراكم وتشكل المفجر الحقيقي لزوال هذا الحال. ويحدث التغيير وتتفتت البنية الاجتماعية القائمة وتتلاشى أواصرها فتنقلب الأوضاع وتصير الطبقة السائدة من قبل مقلوبة متقهقرة، أما الطبقة التي كانت محرومة من قبل تحل محلها وتصبح سائدة، وهذه هي الحتمية التاريخية الماركسية لأن مراحل تطور التاريخ، هي في الأصل مراحل حتمية تمليها شروط مادية تمثلها العلاقة القائمة بين الإنتاج ووسائل الإنتاج، ومبدأ التناقض القائم بينهما في غالب الأحيان.

لهذا يرى، أغلب الباحثين أن اجتماعية الثورة تقوم على هذين النوعين من التفسير والتحليل هذا، ويرى البعض منهم أن إمكانات التفسير الاجتماعي للثورة من غير الممكن أن تحصر في هذين الأنموذجين، والدليل على هذا تحليل مالك بن نبي للثورة حيث تجاوزهما بنوع من الجدارة وبفكر علمي موضوعي مستلهما قوة التحليل بتوظيف المنهج السليم في فهم الحضارة والتنمية الاقتصادية ومحاولة تأسيس أطر سياسية لها من الإسلام ولعل هذا في نظري مسألة طبيعية بالنسبة لشخصية مالك بن نبي لأننا نجده في كثير من كتاباته ومقالاته يؤمن بالاستقلال وضرورة الإبداع خصوصا في المجالات الفكرية والثقافية والحضارية، فهو يرفض التبعية ويطالب بالاستقلال والحرية، فمثلا نراه يدعو إلى منع الاستيراد للمنتوج الغربي منعا باتا وذلك لما ينجر عنه من هلاك يؤدي إلى عواقب وخيمة، وقد عاش مالك محنتها وذاق مرها في واقع العالم الإسلامي المريض الذي يريد البعض ممن يؤطرونه سياسيا واجتماعيا أن يعالجونه بدواء من صيدلية الغرب لكن من دون التفكير في علة المرض يحاولون العلاج من منطلق تشخيص الأعراض دون التفكير في القضاء على علة المرض وهنا المشكلة كما يقول مالك بن نبي مشكلة تخلف المسلمين .فهو يقول: «نحن نعتقد أننا نبني إذ نقوم بالتكديس، كما لو كان البناء يمثل مرادفا للتكديس المعدات والأشياء ... وحتى عالم أفكارنا لا يمثل بناية ولكن مجرد كدس من الأفكار فالذرية أعني صعوبة أو استحالة إقامة بنية عقلية إنما تمثل الانعكاس البسيط لافتقار عالمنا النفسي لبعد معين هو الفكر»[1]هكذا ينظر مالك بن نبي للمشكلات في العالم العربي الإسلامي الأساسية من خلال مرجعياتها أو مصادرها ويعمل على تفسيرها تفسيرا ثوريا أو منطلق الحراك الاجتماعي الثوري يقول مالك بن نبي: «إن التكديس في المجتمع ظاهرة مضرة وهي تظهر حتى في الأفكار فقبل خمسين سنة نتكاتب ونتراسل في رسائلنا الأدبية والودية فنبتدئ بعد الحمد لله بعشرة أسطر من الديباجات التقليدية، والألقاب ومن ثم نقول والحمد لله أنا بخير وأرجو أن تكونوا بخير والسلام عليكم»[2] ويستمر مالك بن نبي يصف ظاهرة التكديس بهذا الوصف الاجتماعي والواقعي من خلال معاينته الشخصية حيث أن ظاهرة

(١) نقلنا هذا النص عن كتاب عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، ص، ٣٠٢.
(٢) مالك بن نبي تأملات، ص، ١٦٧. دار الفكر العربي الجزائر، دار الفكر دمشق سوريا.

التكديس في مجال الأفكار يراها مستمرة في أيامه إذ أن أغلب الكتب المعروضة في المكتبات العربية تتضمن تكديسا من نصوص إبداع الغير سواء القدماء من المسلمين أو المحدثين من الغربيين وما تحمله مضامينها إلا جمع للألفاظ المتقاربة المعنى والدلالة حيث إذا تصفحنا كتابا وتأملنا فصلا يتحدث عن مشكلة الفقر مثلا «ترى كل ما يتعلق بالحياة الاقتصادية من الحديث عن المصاريف والبضاعة والأسواق أي بكل ما يتصل بكلمة فقر وما يقابلها من غنى وثروة ذلك لأن كلمة الفقر توحي بهذه المعاني جميعا فهذا ضرب من تداعي المعاني والأفكار، إذ أضع كلمة وآتي بكل الأفكار التي تدخل تحتها ومن الطبيعي أن هذا ليس ببناء، ولكن تكديس وجمع للمفردات لا يؤدي إلى حل المشكلات ولا يأتي بنتيجة إذ القارئ لا يشعر بأنها قدمت له حقيقة»[1].

إن المجتمع الإسلامي الذي انخرط في تيار التكديس لمنتجات الحضارة الغربية والذي يعتبره السبيل الوحيد الذي يحقق النهضة المنشودة راح يعمل على تكديس منتجات حضارة الآخر الأوروبي وبصورة غير معقولة ولم يعلم بأن هذا التكديس يؤدي إلى التبعية والتلاشي وإلى الزوال من الوجود وكذلك يخلق مشكلات كمشكلة العجز عن الإبداع والمسايرة للتطور الحضاري الذي يحيط بنا.

ومالك بن نبي يستقي ملاحظاته بدقة ومن الواقع ويقدم أمثلة تعبر بحق عن عجز المجتمع الإسلامي الذي يكمن في الأشياء ويظهر هذا من خلال مضاعفة تكديس الأشياء التي نخفي نقصنا عن طريقها فيقول: «ولكن روح التكديس والشيئية التي يجب التخلص منها، ما انفكت مستمرة البقاء، وهي قد تتبدى أحيانا تحت مظهر مشتط في الهزل، وذلك عندما نلاحظ ـ إذ نعبر العالم الإسلامي ـ أربعة أجهزة للتكييف الهوائي في مقصورة أحد رؤساء المصالح أو خمسة أجهزة هاتفية على مكتبه»[2] ويقدم مالك بن نبي وجهة نظر من خلال تحليله للنتائج التي تؤدي إليها تلك الانحرافات الفكرية والمنهجية التي تقوض المنطلق الصحيح للنهضة في العالم العربي الإسلامي، لأن: «الحضارة حينما تكون في حالة شتيتة أو تمثل على صورة سائبة لا تمثل حضارة، ولكن ركاما مكدسا من الأشياء المشتتة،

---

(١) مالك بن نبي المصدر نفسه، ص، ١٦٧.

(٢) مالك بن نبي القضايا الكبرى، ص، ٥١.

الفاقدة للتآلف في قليل أو كثير حتى ليمكن أن نتمثلها في صورة متحف من الطرف المستغربة والمثيرة للاستطلاع، أو سوق للسلع الزهيدة القيمة والبضائع الكاسدة والبائرة»[١] فظاهرة التكديس لا تؤدي إلى التغير في البنى الاجتماعية ولا تحرك العقول نحو العمل والبحث عن الجديد إنما تجعلنا نحمل في ذواتنا أفكارا لا تحرك الضمير الاجتماعي وتجعل من عقلنا لا يتعدى الأفق[٢]لأن «المقياس العام في عملية الحضارة هو أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها وسيكون من السخف أن تنعكس هذه القاعدة حين نريد أن تصنع حضارة من منتجاتها»[٣] يقول مالك بن نبي: من أي شيء يبدأ بناء الحضارة؟ وهذا السؤال يفرضه المنطق، فأنا إذا فكرت في البناء، فإن على أن أعلم بأي شيء أبتدئ وهذا السؤال المركزي يجره إلى الجواب قائلا: «أن أول ما يجب علينا أن نفكر حينما نريد أن نبني حضارة أن نفكر في عناصرها»[٤] ويقوم مالك بتحليل هذه العناصر والتي هي الإنسان، والتراب، والزمن، مستخدما في هذا التحليل المنطق العلمي خاتمته قوله «أنا إذن حينما أحاول التخطيط لحضارة فليس عليا أن أفكر في منتجاتها وإنما في أشياء ثلاثة , هي الإنسان والتراب والوقت، فحينما أحل هذه المشاكل الثلاثة حلا علميا قد كونت المجتمع الأفضل، كونت الحضارة التي هي الإطار الذي فيه تتم للفرد سعادته، لأنه يقدم الضمانات الكافية الاجتماعية»[٥].

التحليل الاجتماعي للثورة الجزائرية

من دون شك أن هناك دراسات كثيرة للتحليل الاجتماعي للثورة الجزائرية خاصة بعد الاستقلال[٦] لكن الدراسات التي اهتمت بالثورة كأنموذج لحركة التفكير الذي يدفع بعجلته نحو بناء صرح حضاري متميز للمجتمع الجزائري على الخصوص دراستان

(١) المصدر نفسه، ص، ٥٧.
(٢) قادة بحيري، محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي، ص، ١١١.
(٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص، ٤٦.
(٤) مالك بن نبي، تأملات، ص، ١٦٧.
(٥) نفسه، ص، ١٧٠.
(٦) ينظر كتاب لزهر بديدة، دراسات في تاريخ الثورة الجزائرية وأبعادها الإفريقية، الناشر دار السبيل للنشر والتوزيع، الجزائر، وكتاب د. احمد حمدي الثورة الجزائرية والإعلام، دراسة في الإعلام الثوري، نشر وزارة الثقافة بالجزائر بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية ٢٠٠٧.

للثورة(*) دراسة فرنتز فانون(١٩٢٥م ١٩٦١م) التي جسدها في كتاباته ودراسة مالك بن نبي أيضا هو الآخر يتطرق إلى التحليل الاجتماعي للثورة في جل كتاباته

فرنتز فانون والثورة الجزائرية

إن المفكر فانون اهتم بقضية الثورة الجزائرية وشارك فيها حيث نشر مجموعة من المقالات ذات الطابع السوسيولوجي والنفسي «العقلي» في جريدة المجاهد[1] إلى جانب بعض المقالات السياسية وتبقى مشاركته في هذه الجريدة مشاركة سرية، مع العلم أن له دور فعال في التوجيه السياسي للجريدة، وكانت له علاقات حميمية بين أعضاء الجريدة وكان أعضاؤها اللذين يمثلون الإدارة لا ينشرون إلا المقالات التي يوافقون عليها وتتماشى والاتجاه السياسي الذي يلتزمون به وكان على فانون أن يلتزم هذا الخط السياسي ويعمل في نطاق مسعاه، والمتتبع للمقالات فانون فإننا نجدها تركز على أربعة مسائل أساسية وهي:

- الاستعمار الفرنسي في الجزائر.
- ردود فعل اليسار الفرنسي بما في ذلك الحزب الشيوعي.
- مواقف جبهة التحرير الوطني تجاه الأقليات.
- أحداث إفريقيا.

وما يجب قوله أن هذه المقالات لا تمثل الإطار المرجعي الوافي للتحليل النظام الاستعماري إنما هذه المقالات هي مجرد وصف ظواهر سياسية واجتماعية داخل المنظومة الاستعمارية لأن الفكرة السائدة آنذاك والممثلة للواقع السياسي هي تأكيد فرنسا بكل

(*) هناك كتابات ألبير كامو نجدها تتحدث عن الواقع الجزائري أثناء الثورة ويتحدث عنها في أغلب رواياته بلغة سيولوجية. رواية الطاعون ورواية السقطة، والزواج السعيد.

(١) كانت مساهمة فانون في جريدة المجاهد من سنة ١٩٥٧ - ١٩٦٠م وأول عدد ظهر منها جوان سنة ١٩٥١، وكانت هذه المجلة باللغة العربية والفرنسية، وأول مقال لفانون ظهر شهر سبتمبر سنة ١٩٥٧ في (أططوان) بالمغرب لما كان مقر المجاهد بهذه المدنية، وما يلفت الانتباه أن كل المقالات كانت تنشر دون أسماء أصحابها.

سلطاتها وتنظيماتها السياسية والطبقية أن الجزائر هي امتداد طبيعي لها، وإن موقفا مثل هذا لا يساعد على إيجاد حل لمشكلة الجزائر وإنما يزيد من تعقيد المشكلة وتأزمها مما انعكس على علاقة اليسار الفرنسي بالثورة الجزائرية من جهة، وبفانون من جهة أخرى وهذا ما جعل فرتنز فانون أن يكتب ثلاث مقالات تحت عنوان: «المثقفون والديمقراطيون الفرنسيون أمام الثورة الجزائرية»[١].

وتذكر سجلات الثورة الجزائرية أن فرنتز فانون ألتحق بصفوف المجاهدين سنة ١٩٥٦م وعين من طرف الجبهة سفيرا للحكومة المؤقتة للثورة الجزائرية وبقي يناضل بفكره وجهاده السياسي حتى أن وافته المنية في ديسمبر عام ١٩٦١م وفانون كان له رأي يخالف الإيديولوجية الماركسية التي كانت تتمركز فلسفتها حول فكرة الطبقة الاجتماعية التي تمثلها البروليتاريا الكادحة التي تصارع الموت من أجل الحياة إذ يرى أن الثورة مجرد عملية تمرد لا غير، حتى يرى أن الثورة تمرد لا هدف له ونظر إلى العنف كظاهرة تحمل في كيانها بذور التحرر من العقد النفسية التي يعاني منها المستعمر والتي ورثها من المعمر ويكون العنف الذي سيوجه ضد المعمر نتيجة لهدم استلابه النفسي المتمثل في الخوف من المعمر ويدل هذا أن فانون يعزو إلى العنف لاعتباره أنه القدرة على أحداث التطهير النفسي والتغيير العقلي.[٢]

إن رأي مالك بن نبي كان واضحا من طرحه لفكرة الثورة وجاء مخالفا لرأي فانون الذي اعتبر عند بعض مؤرخي الثورة بأنه المنظر للثورة وهذا الرأي المخالف يسنده مالك إلى معايير موضوعية بعيدة عن كل المعايير الذاتية منها:

أولا: أن فانون ليس متدينا بل كما يعلم الجميع ملحدا ولا يقاسم الشعب الجزائري كل معتقداته يقول مالك: «إننا نظلم فانون نفسه عندما نجعله كما أريد ذلك يلعب دور صاحب النظرية الثورية الجزائرية، فلكي يتكلم المرء لغة شعب معين يجب أن يقاسمه معتقداته: وقد كان فانون إنسانا ملحدا»[٣].

---

(١) المقالات الثلاث صدرت بتاريخ ١، ١٥، و٣٠ ديسمبر سنة ١٩٧٧ جمعت كلها في فصل تحت عنوان «المثقفون الديمقراطيون الفرنسيون أمام الثورة الجزائرية».

(٢) فانون، معذبوا الأرض، تر، سامي الدروبي، وجمال الأتاسي، دار القلم، بيروت، ١٩٧٢م، ص، ٥٠، وص، ٥١.

(٣) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص، ١٠٩.

ثانيا: إن فانون من المنظرين الكبار والبارزين للأيديولوجيا الإفريقية والدليل، كتاباته،

- Peau noire masques blancs.
- Pour la révolution Africaine.

ولعل هذا ما جعل مالك بن نبي يقول «ولكننا سنظلمه كذلك إذا ما نسينا أو قللنا من قيمة دوره في تشييد مفهومية إفريقية ففي هذا الميدان يمثل (فانون) كلا متكاملا، لأنه يحمل في روحه: كل روح إفريقيا، وكل تاريخها، وكل ماساتها.»[1] ويعني هذا أن مالك بن نبي وقف موقفا معتدلا في تقييم فلسفة فانون بعيدا عن الذاتية والمحاباة وراح يحلل اتجاهه نحو الثورة في العالم الإفريقي من منطلق المفهومية كما يقول.

ثالثا: إن فانون بعيد عن الطاقة الجماعية التي كانت السبب الأساسي في اندلاع ثورة الجزائر، وهذا ما لا يمكن لفانون أن يكون نشيدها الذي حشد كل همم الشعب الجزائري وطاقته ومن غير المعقول أن يتمثل كيان وجوده من عنصر أجنبي فلا بد من أن يتوقف وجوده على الأصل لهذا يرى مالك بن نبي: أن فانون يمثل الموسيقى العظيم القادر على استخراج أصفى النبرات الثورية من الروح الإفريقية، فقد كان فنه رائع الحمية كما كانت شبابه يقدم أحيان أشجى الألحان الثورية وأشدها إثارة للعواطف، ولكن عند مالك بن نبي أن فانون سجله الشخصي البالغ الخصب من جوانب أخرى: «أنه كان يفتقد اللمسة التي تهز الروح الجزائرية وتصلها بذلك الرعش المقدس الذي دفع بالشعب الجزائري إلى النضال المحرر والذي يتعين اليوم أن يدعم انطلاقته الثورية إلى حظائر الشغل والعمل.»[2]

رابعا: يستند مالك بن نبي في نقده لفانون من التاريخ إذ يرى أن هذه الروح الجماعية التي تلهب النفوس حماسا وتؤجج فيهم الثورة والنضال وتؤدي بهم إلى النصر لا محال وتكون بالنشيد الذي تكون من طاقة الشعب كله، والتي تعبر عن روح الشعب الكلية، وتنطبق

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٩. ويعني هذا أن مالك بن نبي وقف موقفا معتدلا في تقييم فلسفة فانون بعيدا عن الذاتية وال.

(٢) نفسه، ص، ١٠٨.

أيضا على جميع الثورات دون استثناء .ويسوق مالك دليل مادي على ذلك فيقول: «فليس رفاق (غاندي) من الإنجليزيين أمثال بيرس والآنسة «سلاد» Pearson et Miss Slade هم الذين ألقوا النشيد العظيم الذي أقتاد الجموع الهندية إلى (التحرير) ولكن (المهاتما غاندي) نفسه هو الذي جمع جوهره من ذات روحه المفعمة بحمية الهند كما لم يكن أمريكيا ذلك الذي ألف النشيد الوطني الفرنسي المدعو بالمارسيلية (La Marseillaise) أو نشيد تجمع العمال الثوريين المدعو بالدولية (L'internationale)»[1].

إن المرجعية التي كون فيها مالك بن نبي فكر ه، هي في الأصل كانت الدافع في وضع هذا الفكر النير و إخراجه إلى الوجود الإنساني والتي تصب منابعه كلها في النهج الإصلاحي بكل أبعاده تمثلت في كتاب الله وسنة رسوله في بادئ الأمر ثم بعد ذلك تجسدت في كل التراث الإسلامي في عهد النبي ﷺ وبعده، عهد الصحابة رضوان الله عليهم[2] ويظهر هذا التأثر عند مالك بن نبي بهذه الثقافة الإسلامية من خلال كتابه الظاهرة القرآنية، لهذا فيرى أن الثورة الإسلامية التي ظهرت مع النبي في صورتها الحضارية، أي صورة البناء. القائمة على الفكرة الدينية لذلك أن كل حضارة يجب أن تتفاعل عناصرها مع الفكرة الدينية لأنها المقوم لها بل أساس تطورها واستمرارها.

وينظر مالك بن نبي للحضارة أنها ليست جمع لمنتوج حضارة الآخر وتكديسها أو جمع بقدر كاف للأشياء والأفكار والمنتج المادي إنما هي بناء قام على محاولات استخلاص واستثمار النتائج المادية للحضارات عبر مسارها التاريخي و إعادة رسكلتها بالعقلية الذاتية الخاصة بالإنسان العربي من هويته الخاصة.

فالحضارة تجربة مخططة، فالعالم العربي الإسلامي إذا أراد أن يجتاز المرحلة نفسها التي اجتازت عليها بعض الشعوب التي عرفت التكديس في الحضارة ثم محاولة الرسكلة والبناء كالشعب الصيني، والشعب الياباني فعليه أن يجتاز المرحلة نفسها، بمعنى ينجز مرحلة مهمة وهي تركيب الحضارة في زمن معين ولذا يجب عليه كما يقول مالك: بن نبي "أن يقتبس

---

(١) المصدر نفسه، ص، ١٠٨.

(٢) كل محتوى كتبه تحمل مضامينها هذه الثقافة الدينية في مراحلها الأولى.

من الكيميائي طريقته فهو يحلل أولا المنتجات التي يريد أن يجري عليها بعد ذلك عملية التركيب، فإذا سلكنا هنا هذا المسلك قررنا أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية :

ناتج حضاري = إنسان +تراب + وقت.[١]

إن بناء أية حضارة وجودها لا يكون بالأطر الغيبية أو بالتمني أو بالانتماء الحضاري ومن دون العمل بل يكون بناؤها موجودا متى كان العمل حاضرا بقوة، وليس بصورة اعتباطية إنما بصورة منهجية فنية مطبوعة بطابع العلم لأن أساسيات العلم التحليل والتركيب اللذان يشكلان في النهاية القانون العلمي الذي يفسر الظاهرة أو الموجود.

إن أساس الثورة عنده هي مشكلة الأفكار في النهاية لأنها هي التي تنظم خطانا وتدفع طاقتنا إلى الحركة والمضي نحو التغيير والتحديث وتدخلنا الأفكار إلى باب الحضارة.

والحضارة إذا كانت في نظر مالك تعني الإنسان والتراب والزمن وعلاقة هذه العناصر بالعوالم، عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء. والثقافة في وظيفتها هي أسلوب حضارة تعمل على تفعيل ودفع الإنسان بإمكاناته ووسائله في إطار القنوات الأربع، المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والتقنية، فمسيرة الحضارة هذه تسير نحو المجتمع، قوة، وضعفا، ودفعا، وهونا، وصعودا، وهبوطا، تبعا لدرجة تمحوره حول الأفكار أو حول الأشياء المحيطة به، ولنا أنموذجان من الحضارة لأن لكل حضارة نمطها وأسلوبها وخيارها، فالعالم الغربي ذي الأصول الرومانية الوثنية أنحاز بصره إلى ما حوله وما يحيط بوجوده نحو الأشياء، في حين أن الحضارة الإسلامية عقيدة التوحيد المتصل بالرسل قبلها سار خيار نحو المعرفة، ولما يجري في عالم الماورائيات نحو التطلع الميتافيزيقي (الغيبي) نحو الأفكار ويجب تجاوز جزء من هذا الإطار المرجعي جزء آخر منه وهو التزام النظرة الواقعية والموضوعية في تفسير عناصر الحضارة. والدليل أن التحليل التاريخي لهذا المركب الذي ينتج عنه الفعل الحضاري موجود فعلا في الفكرة الدينية التي رافقت دائما تركيب

---

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، ١٩٨١ دمشق، سوريا، ص، ٤٤.

الحضارة خلال التاريخ يقول محمد شاويش:[١] «دور الدين إذن في الحضارة هو دور العامل المركب لعناصرها واختفاء هذا الدور يعني تحلل هذه العناصر إلى وضع غير مركب أي تحلل الحضارة..» ومالك بن نبي يرى بأن هذه الفرضية تنطبق على جميع الحضارات فالحضارة الغربية في رأيه بنتها الفكرة المسيحية التي دفعت البداوة الجرمانية بعد ستة قرون من الإسلام إلى تكوين هذا الكيان الذي أسسه شرلمان ويرى، كذلك أن تطور الإنسانية مرتبط بنمو مشاعرها الدينية المسجلة في واقع الأحداث الاجتماعية التي تطبع حياة الإنسان وعمله على وجه الأرض لذلك أن مشكلة الحضارة في نظرة تنحل إلى عدة مشكلات أساسية مشكلة الإنسان ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت، وبناء الحضارة لا يكون بتكديس المنتجات ونقلها من الآخر، وإنما عن طريق معالجة وحل هذه المشكلات الثلاثة من أساسها. وينتبه مالك بن نبي إلى مسألة هامة وهي مخاض الحضارة قبل ميلادها، حيث أن هذه العناصر ليست بالضرورة منتوج حقيقي لفعل حضاري معين أو حضارة بذاتها، إنما قد يجد لها اعتراض كالقول بأن هذه العناصر الثلاثة موجودة، ولكنها لا تنتج هذا الناتج الحضاري تلقائيا. وهذا ما دفع بمالك بن نبي يوضح المسألة بنظر علمي، باللجوء إلى تفسير المعادلة من منطق العلم حيث يقدم دليلا من العلم الكيميائي قائلا: «فالماء في الحقيقة نتاج للهيدروجين والأوكسجين، وبرغم هذا فهما لا يكوناه تلقائيا فقد قالوا: إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل (مركب) ما من دونه لا تتم عملية تكون الماء، وبالمثل لنا الحق لي أن نقول: إن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها البعض فكما يدل عليها التحليل التاريخي الآتي مفصلا نجد أن هذا «المركب» موجودا فعلا في الفكرة الدينية[٢] التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ إن هذه الفكرة وهي من دون شك فكرة استقاها مالك من قراءاته في تاريخ الفكر الإنساني لأننا نجدها مبثوثة في كتاب البحث التحليلي لأوروبة ل «كيسرلنج» ويسميها Ethique وهي أ، المركب لعناصر الحضارة هو المبدأ الأخلاقي واستفاد من كتاب محمد وشارلمان ل «هنري بيرين» وكتاب أوروبة وروح الشرق ل (فالتر شوبرت) حيث

---

(١) محمد شاويش، مالك بن نبي وشروط النهضة، التبيين، عدد، ١٩ - ص، ٨٩.

(٢) ينظر شروط النهضة، لمالك بن نبي، فصل، أثر الفكر الدينية في تكوين الحضارة. من ص ٦١ إلى ص ٧٢.

أن الفكرة السائدة في هذا الكتاب أن أعظم ارتكاز للحضارة الأوربية كان على روحها الدينية.[١]

تحليل مالك بن نبي الاجتماعي للثورة الجزائرية

وظف مالك بن نبي في بناء المفهومية الخاصة بالتحليل الاجتماعي للثورة الجزائرية النموذج الإسلامي ذو المرجعية الواسعة والأرضية المتينة التي تقوم على أسس دينية وأخلاقية واجتماعية ونفسية نقدية فهو يعتمد على هذا التحليل على ما يلي:

أولا: تحليل النموذج الإسلامي الأسمى والمتمثل في الثورة الإسلامية بقيادة محمد الرسول عليه الصلاة والسلام.

ثانيا: تحليل الأساليب والمسالك التي يتخذها الاستعمار في تثبيط عزيمة الثوار والإطاحة بالأفكار الثورية.

ثالثا: العمل على فهم أخلاقيات الثورة وتحليها.

رابعا: تحليل مفهوم الثورة كمفهوم اجتماعي، والنقد الذاتي لها.

خامسا: الدعوة إلى قيام علم اجتماع خاص بمرحلة الاستقلال

ففي النموذج الأسمى للثورة: يجسد مالك النموذج الأسمى، في الدولة الإسلامية التي قامت على الفكرة الدينية الإسلامية بقيادة النبي محمد فكان بناء أساسها القرآن والسنة وقد أثبت تاريخ ثورتها التغيير في أوسع معانيه حيث شملت كل البناءات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية في المجتمع الجاهلي وبعده فغيرت كل ما كان رائجا في هذا المجتمع من عادات وتقاليد وعبادات وحتى أسماء الأشياء والموجودات وأسماء البشر وذلك لما تتضمنه معانيها من وثنية عمياء وجاهلية قاتمة، وقدمت البديل مكانها فكان بديلا حضاريا راقيا، نقل البشرية من حد الهمجية إلى حد المدنية. ويلخص لنا مالك بن نبي ما سبق في قوله: «أننا لو اعتبرنا الإسلام من جهة التاريخ المجردة، لرأيناه ثورة كبيرة،

(١) محمد العبدة، مالك بن نبي، مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، دار القلم، دمشق.

غيرت كل البناءات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية في المجتمع الجاهلي إننا نراها في أصعب الظروف قد غيرت كل شيء حتى أسماء معتنقيها، فكانت النمو الثوري في أدق ما في هذه الكلمة من معنى.»[١] ويواصل مالك بن نبي في تحليل هذا النموذج إذ يرى أن الثورة الإسلامية قدمت لنا درسا عاليا فزهدنا منه أو تناسيناه في ضبط السلوك، كما يقول ففي غزوة أحد، حيث يتعرض جيش المسلمين لضربة قاسية من حيث المشركين تحت قيادة قريش نرى النبي عليه الصلاة والسلام، يرفض على الرغم من قلة عدد من معه من المهاجرين والأنصار يرفض سند عبد الله بن أبي بن اسلول[٢] وهو على رأس المنافقين واليهود ويقول: «لا يقاتل معنا إلا من هو من ملتنا فالإسلام بخلاف السياسيات الوضعية يرى أن الغاية تتأثر بالوسيلة سلبا وإيجابا، نبلا وحطة، لذلك يرفض المساومة، في المبادئ والمثل، ولم يكن هذا الموقف مجرد اندفاع خاص في لحظة معينة حيث أن القرآن لخص كل معاني هذا الموقف، في الآية الكريمة، ﴿ لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا ﴾ [التوبة: ٤٧] فالجديد في هذه الآية السبب الفعلي الحقيقي لتجنب القتال مع متطوعين غرباء عن الثورة أي مجرد مرتزقة كما نقول اليوم. بلغة العصر ولعل هذا النظر كان من وراء طرح جديد لمفهوم الثورة عند مالك بن نبي حيث يقول: «الثورة ليست كإحدى الحروب تدور رحاها مع العدد والعتاد، بل إنها تعتمد على الروح والعقيدة.»[٣]

ويرى مالك بن نبي أن لكل ثورة منهجا يتضمن المبادئ التي تسير عليها، كما يتضمن فحوى القرارات التي ستمليها عليها ظروف الطريق فموقف أب بكر بعد وفاة الرسول الكريم من القبائل التي ارتدت من العرب وزعمت أنها لا تدفع الزكاة وتبقي على غير ذلك بما جاء في الإسلام، ويبدوا لمعاصريه بعض التشدد والغلو وقد يكون أيضا موقف المرتدين غير بعيد عن المعقول الذي يساند ظهرهم إذا قدرناه من الجانب المادي فحسب دون الرجوع إلى مبدأ، يؤكده المنهج ويقره قولا وعملا بمعنى تقره فلسفة الثور ة القائمة وقتذاك، وكاد عمر بن الخطاب يكون على هذا الرأي لولا إصرار أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وفصله

---

(١) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر دمشق، سوريا، الإعادة السادسة ٢٠٠٦ م ص، ١٥.

(٢) عبد الله بن أبي بن سلول، يلقبه المسلمون بكبير المنافقين لديه ولد اسمه عبد الله (على اسم ابيه) وأصبح لولده شأن في الإسلام. لأنه يقال أنه كان على وشك أن يصبح سيدا على المدينة قبل وصلها النبي.

(٣) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص، ١٥.

الموقف بقوله: «والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه». وبالفعل قد قاتل المرتدين حتى نصره الله عليهم النصر المبين. فهذا الموقف لعمر بن الخطاب موقفا ثوريا يجب أن نستنتج منه العبر الكافية والدروس لكل ثورة مقبلة والعبرة التي نأخذها منه هي: «أننا إذا لم نحفظ في عقولنا وقلوبنا مقدمات ومسلمات الثورة فلن نفقد (عقالا) فقط بل نفقد الروح الثوري ذاته»[1] لهذا الفعل الثوري يجب على صانعي الثورة أن يعضوا على مبادئ الثورة ويشدوا عليها بالنواجذ لأنها أساس التغيير والأرضية القوية في تشييد الصرح الحضاري من جهة ومن جهة أخرى إذا أرادوا أن يحققوا لها عدم الانحراف عن المسار، ولعل هذا ما جعل مالك بن نبي ينظر إلى المسألة بنظرة مغايرة لزوال الثورة وحل محلها «لا ثورة» حيث يقول: أن الثورة قد تتغير إلى «لا ثورة» بل قد تصبح ضد الثورة بطريقة واضحة خفية والأمر الذي لا يجوز أن يغيب عن أذهاننا في هذا الصدد هو أن مجتمعا بمقتضى طبيعته البشرية ينطوي على خسائر من روح «ما ضد الثورة» طبقا لمبدأ التناقض تناقضا مستمرا حتى في فترة ثورية بالإمكان تتبع آثاره في تاريخ كل الثورات[2] بحيث لا يغني أن تدفع عجلة الثورة في وطن ما، بل يجب أن تتبع حركتها ورقابتها وصيرورتها من حيث الاستمرار بعد ذلك وهذا لغرض يتمثل في عدم خروج الثورة عن مسارها الصحيح ويذهب مالك إلى هذا الرأي مصرحا على أن الثورة هي الأساس في تصحيح أوضاعنا والالتفات إلى أخطاءنا لتفادي خطورتها وتجاوز عوائقها لأجل بناء المستقبل، فلا نخشى أخطاء الثورة بل يجب أن نكتشفها ونستفيد منها يقول مالك: «فلسفتنا الثورية بأجمعها». فالثورة حين تخشى أخطاءها ليست بثورة وإذا هي اكتشفت خطأ من أخطائها ثم التفت عنه فالأمر أدهى وأمر، وفي هذا الصدد نذكر قول ماركس «يجب دائما أن نكشف الفضيحة عندما نكتشفها حتى لا تلتهمنا»[3].

إن هي ثورة تريد أن تصل إلى هدفها، يجب أن تدفع الثمن وبهذا الثمن وحده تستطيع ذلك.

---

(١) نفسه، ص، ١٦.
(٢) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص، ١٤.
(٣) المرجع نفسه، ص، ١٦.

أخلاقيات الثورة

مهما كانت الثورة فإنها لن تستطيع تغيير الإنسان إن لم تكن تقوم على قواعد أخلاقية قوية إن (روبسبير)[1] و(سان جوست) وهما من هما في الثورة الفرنسية يمثلان قبل كل شيء أنضج صورة لأخلاق ثورية لا تنازل فيها وبهذا فإنه لا يجوز ولا يمكن أن نذهب بعيدا عن الحقيقة ونستغرب الأمر إذا لم نجد توافقا بين الثورة وبين شخصية الفرد سواء أوجدها هو نفسه أو وجدته حيث إن ثورة تقوم " لا تكون حقيقية لمجرد ما تجتهد في نشر العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب، إذ هي لم تعلمه كيف يستعيد شخصيته، وتلقنه معنى كرامته، ويرى مالك أن هذه الاعتبارات عن وظيفة الأخلاق، فإنها ليس بنت الأمس، فقضية تكريم الإنسان لم تهمل ولم تنس في الثورة الإسلامية منذ أربعة عشر قرنا، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

هكذا نجد القرآن أنه وضع مرتبة عالية للإنسان تمثلت في آية لكرامته، وهي تمثل قاعدة أخلاقية قوية سامية بالنسبة لدنياه ولآخرته.[2] ولا يجوز للإنسان أن يخالف في سلوكه هذا التكريم، الذي لا يضمن له حقوقا فقط، بل يفرض عليه واجبات أيضا.

إن هذه الازدواجية تتمثل في أحسن حديث عن حكيم بن حزام إذ يقول: سألت رسول الله ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني ثم قال لي: يا حكيم إن هذا المال خضر حلو، فمن أخذه بسخاء نفس بورك له فيه ومن أخذه باستشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى قال حكيم: فقلت يا رسول الله، والذي بعثك بالحق لا أرزأ أحدا بعدك شيئا حتى أفارق الدنيا، فكان أبو بكر يدعو حكيما ليعطيه العطاء، فيأبى أن يقبل منه شيئا، ثم إن عمر دعاه ليعطيه فأبى أن يقبل فقال: يا معشر المسلمين، إني أعرض عليه حقه الذي قسم الله له من هذا الفيء، فيأبى أن يأخذه. فلم يرزأ حكيم أحدا من الناس بعد النبي ﷺ، حتى توفى رحمه الله. يلخص ويوضح لنا

---

(١) اكسميليان روبسبير (١٧٥٨-١٧٩٤)، محا فرنسي وزعيم سياسي. أصبح أحد أهم الشخصيات المؤثرة في الثورة الفرنسية والنصير الرئيسي لعهد الإرهاب وهو من أشهر السفاحين على وجه الأرض، إذ قتل ستة آلاف شخص في ستة أسابيع فقط.

(٢) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر ٢٠٠٦م ص، ٢٥.

هذا الحديث كل ما نسميه «أخلاقية الثورة» إعطاء الإنسان حقه ولكن مع الحفاظ على كرامته، فنرى في موقف حكيم بعد وفاة النبي، الثمن الحقيقي حين يرفض حقه من الفيء وإذا كانت الثورة بحاجة إلى فلسفة أخلاقية لا تتنازل عن شيء، فمن واجبها أيضا أن تتمتع بحاسة نقدية لا يفوتها شيء حتى لا تؤخذ على غرة في أي لحظة وفي أي قطاع من أجهزة الدولة، وهذه الروح النقدية مأخوذة بدروها من القرآن الكريم والسنة النبوية قولا وفعلا وعملا ومن سير الخلفاء الراشدين.

الثورة والتغيير

في تحليل مالك بن نبي للثورة من الناحية السوسيولوجية والنفسية معتمدا في ذلك على نظريات الثقافة والحضارة، وأيضا مستجدات العصر الذي عايشه حيث يرى أن الثورة لا تستطيع الوصول إلى أهدافها إذا لم تغير الإنسان بطريقة لا رجعة فيها، من حيث سلوكه وأفكاره وكلماته ونمط حياته واستهلاكه... إلخ.

والنظر في عمق القضايا واستنطاقها فإن أي ثورة ما لا بد لها أن تسير وفق القانون الاجتماعي الذي يكون من منطلق إرادة الفرد فهو موجود في ذاته، وهذا القانون الاجتماعي تعبر عنه الآية الكريمة أيضا قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

الخلاصة، إن الثورة عنده ليس مصطلحا من المصطلحات السكونية في علم الاجتماع، بل وهو مصطلح تفعيلي وفاعل في إبراز الحراك الاجتماعي، وظهور شبكة عالم الأفكار التي تعمل على التغيير، وفي مجالات حياة الإنسان من كل نواحيها، والتغير هو ما يسمى بالحركة أي: بالجماعة التي تتغير وتتحرك ضمن وسط إنساني، يتضمن مقوم أساسي يقهر الجمود والخمول حينما يحولها إلى قيم ديناميكية حركية.

المصادر والمراجع

- قرآن كريم.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، طبعة جديدة ومنقحة.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، ١٩٨١ دمشق، سوريا.
- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين من إصدار ندوة مالك بن نبي، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م دار الفكر.
- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، سوريا، إشراف وتقديم المحامي عمر المسقاوي، ترجمة الدكتور بسام بركة، والدكتور احمد شعبو ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢ م.
- مالك بن نبي، تأملات دار الفكر العربي الجزائر، دار الفكر دمشق سوريا.
- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر دمشق، سوريا، الإعادة السادسة ٢٠٠٦م.
- عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، مؤسسة عالم الأفكار للنشر والتوزيع الجزائر، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٧.
- عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، دار شهاب للطباعة والنشر، باتنة الجزائر.
- بتريم سوروركين، المدرستان الاقتصاديتان والميكانيكية في علم الاجتماع، ترجمة صائم الكعبي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٧٩م.
- قادة بحيري، محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي،
- ينظر كتاب لزهر بديدة، دراسات في تاريخ الثورة الجزائرية وأبعادها الإفريقية، الناشر دار السبيل للنشر والتوزيع، الجزائر.
- أحمد حمدي، الثورة الجزائرية والإعلام، دراسة في الإعلام الثوري، نشر وزارة الثقافة بالجزائر بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية ٢٠٠٧.

- فانون، معذبوا الأرض، تر، سامي الدروبي، وجمال الأتاسي، دار القلم، بيروت، ١٩٧٢م.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، ١٩٨١ دمشق، سوريا،
- محمد شاويش، مالك بن نبي وشروط النهضة، التبيين، عدد، ١٩ الجزائر جمعية الجاحظية.
- محمد العبدة، مالك بن نبي، مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، دار القلم، دمشق.

التنوير في الموقف الحضاري: التراث والتجديد نموذجاً

د. بوبكر جيلالي(*)

الملخص

لكل مشروع حضاري موقف حضاري يمثل الدرجة التي بلغها الوعي التاريخي في سياق الزمان والمكان، من حيث الفهم والتفسير والتنظير والتغيير، في التعاطي مع الواقع من خلال الماضي والحاضر والمستقبل، ويتجلى في إنجازات ومنتجات حضارية يحفظها التاريخ وتتناقلها الأجيال.

الموقف الحضاري في مشروع «التراث والتجديد» مرتبط بأحوال المجتمع العربي الإسلامي وبالمشكلات والتحديات التي تواجهه في عالمنا المعاصر، التي تعكس حالة من التخلف والتشتت والتأزم وغياب الإبداع، ويتأسس على الثلاثية في الأبعاد التي تمثل الجبهات الكبرى التي يشتغل فيها المشروع ككل، بعد الماضي ويمثل جبهة الموقف من التراث القديم، وبعد المستقبل ويمثل جبهة الموقف من المستقبل والعلاقة مع الآخر، أما البعد الثالث فهو الموقف من الحاضر ويمثل موقفنا من الواقع.

في الغالب يكون الموقف الحضاري ذو الأبعاد الثلاثة يفتقد التوازن، فقد يتغلب البعد الأول بُعد الماضي والتراث فتسيطر الثقافة الدينية والحركات السلفية والتعليم التقليدي والدعوة إلى المحافظة على التراث فكرًا وسلوكًا في حياة الفرد والجماعة. وقد يتغلب البعد الثاني، بُعد الآخر وثقافته وحضارته فتسيطر الثقافة العلمية العلمانية والحركات التحديثية،

(*) أستاذ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف، الهاتف ٢٦,٨٠,٥٤,٧٧٩,٠٠٢١٣، البريد الإلكتروني: boubakerdjilali@yahoo.fr.

والدعوة إلى التغريب. وقد يتغلب البعد الثالث، بُعد الحاضر أي بعد الواقع ذاته، فتنشأ الثقافات الشعبية وحركات التغير الاجتماعي، وفقدان التكافؤ في الحضور لدى الأبعاد الثلاثة للموقف الحضاري، هو «الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في "فصام نكد" فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية، ويُقضى على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر».

الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة عند "حسن حنفي" يقوم على إعادة بناء التراث القديم في الجبهة الأولى، وعلى نقد التراث الغربي وتحجيمه وردّه إلى حدوده الطبيعية من خلال علم الاستغراب الذي يفرض ظاهرة التناوب الحضاري بين شعوب الغرب التي تمثل المركز في الموقف الحضاري الحالي وشعوب العالم الثالث التي تمثل الأطراف وهذا في الجبهة الثانية جبهة الآخر والتعاطي معه حضاريًا. كما يقوم على التنظير المباشر للواقع، هذا التنظير المفقود حاليًا وفي حضور التبرير والانعزال والرفض وهو ما يعرف بنظرية التفسير في الجبهة الثالثة، الجبهة التي تتعاطى مع الجبهتين الأُخريين وتحتويهما. وكل جبهة من الجبهات الثلاثة تستخدم طريقة الثورة وأسلوب التثوير لقلب الأوضاع وتغيير الأحوال بما يمكن - حسب حسن حنفي - من موقف حضاري محكم ومشروع حضاري قومي جريء سليم ورائد، به يخرج العالم العربي والإسلامي من التخلف، وتزول أزمة الإبداع، فيصنع التاريخ ويبني النهضة والحضارة وهو مطلب كل أمّة توّاقة إلى التقدم والازدهار في ظلّ قيّمها وتراثها والقيّم العليا المشتركة لدى الإنسانية جمعاء.

السياق الذي تجري فيه الثورة ويجري فيه التثوير داخل «التراث والتجديد» هو سياق التراث أولا وسياق التجديد ثانيا، من خلال إعادة بناء الموروث القديم وتأسيس علم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق وإيجاد نظرية محكمة في تفسير الواقع.

في إطار تناول موضوع الثورة والتثوير في مشروع «التراث والتجديد» تمّ التركيز على تعاطي المشروع مع الثورة والتثوير، من حيث الدلالة، وكآلية لإحداث التغيير والتجديد في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر، من منطلق أحواله وظروفه، والمشكلات والتحديات التي تواجهه، وفي سياقه التاريخي ببعده الزماني والمكاني، ممثلا في الجبهات الثلاث، التراث والواقع والآخر.

فإلى أي مدى تمكّن مشروع «التراث والتجديد» من تقديم تصور واضح ودقيق للثورة والتثوير فيه الأصالة والإبداع، يساهم في تغيير الواقع وفق منظور متوازن؟ وأين يلتقي هذا التصور مع ما يجري في العالم العربي الآن من حراك ثوري شبابي وشعبي متميز؟.

خطة المداخلة

تقديم.

١- مفهوم التثوير وأهميته.

٢- التثوير والموقف الحضاري.

٣- أبعاد الموقف الحضاري في «التراث والتجديد».

أ- الموقف من التراث.

ب- الموقف من الآخر.

ج- الموقف من الواقع.

٤- التثوير في مشروع «التراث والتجديد».

أ- تثوير الفكر.

ب- تثوير التراث.

ج- تثوير الواقع.

د- التثوير والوافد.

٥- علاقة «التراث والتجديد» بالثورات العربية الراهنة.

خاتمة.

تقديم

الثابت في التاريخ أنّ المشروع الحضاري لدى الفرد والجماعة يقترن أساسًا بموقف حضاري ويتضمنه، فالمشروع الحضاري يقوم في التاريخ ويُنجز في أحقابه، والموقف الحضاري هو الوعي التاريخي داخل المشروع الحضاري، والمشروع الحضاري رسالة تؤدى، ومسؤولية تُنهض، وأمانة تُبلّغ مادتها وصورتها، وإستراتيجية محكمة في أسسها ومساراتها وغاياتها. والموقف الحضاري الذي يتخذه الفرد وتتخذه الجماعة دستورًا لها يعالج الحاضر ويبني الحضارة ويحرك التاريخ ويصنعه، فلا حضارة ولا تاريخ ولا تغيير في غياب الموقف الحضاري الذي يقتضيه المشروع الحضاري القومي.

الموقف الحضاري الراهن في المجتمع العربي والإسلامي مرتبط بظروف هذا المجتمع وبثقافته في الحاضر وفي الماضي وبمستقبله ومصيره، وهي ظروف وثقافة كلّها أزمات ومشكلات تقوّي التخلّف والتشرذم وتمنع الإبداع الحضاري والتوحّد وسائر القيّم النبيلة التي عرفها آباؤنا وأجدادنا فكانوا بذلك مصدر فكر وعلم وازدهار في جميع جوانب الحياة استنارت بذلك ثقافات وحضارات أخرى.

الموقف الحضاري في مشروع "التراث والتجديد" عند "حسن حنفي" «ذو أبعاد ثلاثة تُعبر عن ضرورته ولا حيلة لأحد فيه. ولا يمكن تغييرُها، ولا يمكن تغافلها وإلاّ كانت الفلسفة بغير موضوع وبغير وطن.»[1] البعد الأول هو بعد الماضي وهو الموقف من التراث القديم لأنّ المجتمع العربي الإسلامي مجتمع تاريخي تراثي، يعيش على الماضي، سلوكه مستمد من القديم ولا يوجد انفصال بينه وبين ماضيه. والبعد الثاني هو الموقف من المستقبل أي الموقف من الغرب الذي أصبح بفكره وثقافته وحضارته يكوّن مصدرًا ورافدا من مصادر وروافد وعينا القومي ومشاريعنا الحضارية وبالتالي لموقفنا الحضاري، وهذا ليس بجديد فقد كان الآخر حاضرًا دوما في الموقف الحضاري بالنسبة للأنا، «لم تحدث بيننا وبينه قطيعة، إلا في الحركة السلفية، ولم تقم حركة نقد له إلا في أقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان.»[2] أما البعد الثالث فهو الموقف من الحاضر وهو

---

(١) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص١١.

(٢) المرجع نفسه : ص١١.

موقفنا من الواقع الذي يحتوينا ونحتويه بقصد أو بغير قصد، بشعور أو بلا شعور، فهو باعث على المعرفة ومحدد للاختيارات. و«الموقف الثالث وحده هو الذي يتعامل مع مادة المعرفة الخام دون إدراك مسبق أو تنظير جاهز سواء من القدماء أو من المحدثين.»[١]

في الغالب يكون الموقف الحضاري ذو الأبعاد الثلاثة يفتقد التوازن، فقد يتغلب البعد الأول، بُعد الماضي والتراث، فتسيطر الثقافة الدينية والحركات السلفية والتعليم التقليدي والدعوة إلى المحافظة على التراث فكرًا وسلوكًا في حياة الفرد والجماعة. وقد يتغلب البعد الثاني، بُعد الآخر وثقافته وحضارته، فتسيطر الثقافة العلمية العلمانية والحركات التحديثية، والدعوة إلى التغريب. وقد يتغلب البعد الثالث، بُعد الحاضر أي بعد الواقع ذاته، فتنشأ الثقافات الشعبية وحركات التغيّر الاجتماعي، وفقدان التكافؤ في الحضور لدى الأبعاد الثلاثة للموقف الحضاري هو «الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في 'فصام نكد' فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية، ويُقضى على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر.»[٢] وقد تندمج الأبعاد الثلاثة بعيدًا عن اللاّتوازن وعن الانفصال لأن الموقف الإيجابي من التراث القديم ومن التراث الغربي قد يقوم بسبب موقف آخر سلبي، وفي الغالب يكون الموقفان المتعارضان سلبيين بالنسبة للواقع والموقف الذي يكون إيجابيًا من الواقع يكون إيجابيًا بالنسبة للموقفين الآخرين من التراث ومن الآخر فالأولى المصلحة والإنسان والحضارة.

التثوير في الموقف الحضاري في مشروع «التراث والتجديد» هو أحد أشكال الثورة في الميدان الفكري والثقافي، ميدان فكر النخبة، بدأ مع انطلاق مشروع «التراث والتجديد» في التخلّق والتكوين، وظهر بعد وضوح ملامح وغايات المشروع، وتضمنته ثلاثية الموقف الحضاري في المشروع، الموقف الحضاري من التراث والماضي، ومن المستقبل والآخر والوافد، ومن الحاضر والواقع.

للإحاطة بطبيعة التثوير كشكل من أشكال الثورة في مشروع «التراث والتجديد أطرح ثلاثة أسئلة رئيسية وأناقشها:

---

(١) المرجع نفسه : ص١٢.

(٢) المرجع نفسه : ص١٢.

السؤال الأول: بما يتحدد كل بعد في ثلاثية الموقف الحضاري؟ ولماذا؟

السؤال الثاني: ما طبيعة التثوير في كل طرف من أطراف ثلاثية الموقف الحضاري في مشروع «التراث والتجديد»؟

السؤال الثالث: ما علاقة التثوير في مشروع التراث والتجديد بالثورات العربية الراهنة؟

١- مفهوم التثوير

ترتبط لفظة «تثوير» بلفظة «ثورة»، وكلمة الثورة لها عدة مفاهيم وتفسيرات, الثورة في اللّغة العربية أتت من الثأر واستخدام العنف والرغبة في الانتقام لقلب الأوضاع وتغييرها. إما نحو الأحسن أو نحو الأسوأ, وتتجلى الثورة في عدّة أشكال تكون فكرية وثقافية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو علمية، وقد تجتمع هذه الأشكال في ثورة واحدة تكون عامة وشاملة مثل الثورات الأوربية التي أنجبت النهضة الحديثة وحضارتها

الثورة في ساحتها السياسي التاريخي قيام الشعب باعتباره مصدر السلطة وأساس شرعية الحكم والحاكم بقيادة النخب المثقفة لتغيير نظام الحكم بالقوّة. وربط الماركسيون هذا المفهوم بتعريفهم للنخب المثقفة بالطبقة العمالية وقياداتها، الطبقة المعروفة «بالبروليتاريا» التي تضطلع بالثورة لقلب الأوضاع في المجتمعات الرأسمالية فتقضي على الطبقة البرجوازية وعلى ظاهرة فائض القيمة والاستلاب والاغتراب وتحقق العدالة الاجتماعية.

أما في عصرنا فالثورة تعني التغيير الذي يحدثه الشعب من خلال ما يملك من وسائل كالقوّة المسلحة أو بواسطة شخصيات تاريخية للحصول على آماله وتطلعاته لتغيير نظام الحكم العاجز عن تلبية هذه الآمال والتطلعات.

والمفهوم الشائع للثورة لدى الشعوب المعاصرة هو الانتفاضة في وجه أنظمة الحكم الشمولية والمستبدة والتحرك للإطاحة بأي حاكم طاغي يمارس الظلم والاستبداد والقمع تحت أي مظلة كانت كالدين أو النظام والأمن أو غيره، وتكون الثورة شعبية مثل الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وثورات أوروبا الشرقية عام ١٩٨٩ وثورة أوكرانيا المعروفة بالثورة

البرتقالية في نوفمبر ٢٠٠٤ وقد لا تكون الثورة شعبية بل عسكرية مثل الانقلابات التي سادت أمريكا اللاتينية في حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وتكون الثورة عبارة حركة مقاومة ضد المستعمر مثل الثورة الجزائرية (١٩٥٤-١٩٦٢) وسائر الحركات التحررية من الاستعمار حديثا ومعاصرا.

وللثورة معان أخرى لا ترتبط بالمجال السياسي أو والاجتماعي مباشرة بال بالتطورات الكبيرة التي تشهدها العلوم بنوعيها النظرية والتطبيقية وبالازدهار الهائل الذي يعرفه ميدان تكنولوجيا العمل في الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لخدمة حاجا الإنسان وتحويلها من صورة غير نافعة إلى صورة نافعة، وكذلك في مجال تكنولوجيا الإعلام والاتصال والإشهار أي ما يُعرف بصفة عامة بالثورة المعلوماتية والتكنولوجية.

والثورة سواء كانت شاملة أو محدودة وخاصة بمجال بعينه فإنّها فعل إنساني اجتماعي له أسس ومنطلقات ومسار وأهداف، مسعى يقوم على عدم الرضا والرفض والغضب لقلب الأوضاع القائمة وتغييرها من حال الضعف والتخلف والقمع إلى حال يُفترض أن تشهد القوّة والتقدم والعدل والمساواة وسائر قيّم الخير في حياة الفرد والجماعة، ويستخدم مسعى الثورة وسائل شتى وأساليب متعددة تبعا للظروف التاريخية الاجتماعية والثقافية والجغرافية التي تجري فيها الثورة، وتبعا لمستوى الوعي التاريخي ودرجة الموقف الحضاري في المشروع الاجتماعي الثوري، وكل مشروع اجتماعي ثوري بما يتضمنه من موقف حضاري له ما يُضاده ويسعى إلى كسره وإفشاله، قوته تكمن في قدرته على المقاومة والاستمرار والدوام، ومصادر هذه القوة نابعة أساسا من نجاح فعل التثوير الذي هو روح الثورة، تثوير القوى المتاحة لدى المجتمع لتتحقق الثورة وتحقق أهدافها.

التثوير باعتباره جوهر الثورة وروحها، يرتبط بسياقها التاريخي الاجتماعي والثقافي والجغرافي الذي تجري فيه، وبالمشروع الحضاري الثوري، وبالموقف الحضاري في أبعاده المختلفة، التاريخية الزمنية متمثلة في الماضي والحاضر والمستقبل، والتاريخية الاجتماعية متمثلة في جميع جوانب الحياة على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع.

فالتثوير يمثل أيّ حركة أو فعل أو نشاط لدى الإنسان على مستوى الفرد أو الفئة أو المجتمع، يستثمر مقدّرات الإنسان وطاقات الطبيعة وكل القوى المتاحة جزئيا أو

كليا، يبعث فيها الحركة لتتغير وتتبدل وتتحول، فتصبح قادرة على تغيير وتبديل الظروف والأوضاع المختلفة من حال فيها الضعف والنقص والتخلف إلى حال أخرى تكون عامرة بالقوّة والازدهار والتطور والتحضر.

واستثمار الإنسان لقوى العقل وتحريكها في اتجاه بناء المعرفة وتطويرها باستمرار حول مختلف الموضوعات والمجالات هو تثوير، ويمثل أساس الثورة في الفكر والثقافة والعلوم والفنون وغيرها. واستثمار الفرد في المجتمع لسائر قواه الذاتية الفكرية والبدنية في سبيل التخلص من الجمود والركود نحو العمل والجد والاجتهاد والمبادرة هو تثوير يستهدف التحلي بروح المبادرة والتفوق على الأنانية في سبيل النهوض الاجتماعي الذي لا يتم في انعدام حضور التثوير وممارسته بإيجابية.

واستثمار سائر طاقات وإمكانات المجتمع من علاقات إنسانية وقيّم أخلاقية ودينية وسياسية واقتصادية وعلمية وعملية ومادية ومعنوية وغيرها، وبعث ما تنطوي عليه هذه القوى من عناصر قوّة ومنعة ودوام، وتحريكها وتفعيلها وترشيدها في اتجاه تنمية المجتمع وتطويره وتخليصه من عوامل الضعف والانحطاط، هذه الصورة التي يأخذها التثوير تمثل أساس البناء التاريخي وشرط الازدهار الحضاري، فعلى مرّ التاريخ لم تقم حضارة حتى الآن بمنأى عن القوامة الحضارية التي ينتجها التثوير بالمعنى الاجتماعي.

فالقوامة الحضارية وما تنطوي عليه من عناصر فعّالة وديناميكية يمثلها التثوير ذاته باعتباره حركة دءوبة مفعمة بقوّة التغيير والتحوّل وبالقدرة على التفجّر متى سمحت الظروف بذلك، الظروف الذي يوفرها الإنسان بعد وجدّ واجتهاد في النظر والعمل، ففي مجال صلة الإنسان بالوسط الطبيعي الذي يعيش فيه أخذ التثوير طريقه في التعاطي مع الظواهر الطبيعية المختلفة تفسيرا واكتشافا لقوانينها، ولم يقف عند هذا الحد بل تجاوز تثوير الطبيعة باستخدام الطبيعة كما هي من دون تغيير وتجديد وبلغ التثوير درجة الاختراع، حيث ثوّر الطبيعة لتتحول إلى منتجات إبداعية صناعية في مختلف ميادين العمل ووسائله وغاياته، وحلّت الآلة الصناعية محل الإنسان لخدمة مصالحه وتحقيق أغراضه فاقتصد في الجهد وسيطر على الزمان والمكان وتحكّم فيهما، وحقق التثوير الثورة الصناعية في مجالات الزراعة والتجارة والنقل والخدمات والبحث العلمي وغيره، وأصبحت التكنولوجيا وسائر

التقنيات من نتائج الثورة العلمية عامة، أي الثورة في العلوم التطبيقية والثورة المعلوماتية والتكنولوجية، وكان للثورة المعلوماتية الأثر البارز في تغيير ظروف الحياة وقلبها رأسا على عقب بعدما غيّرها اقتحام التكنولوجيا عالم الإنسان واستحواذها على دنياه قبل ذلك.

فالتثوير كفعل وكحركة لموضوع ما في مجال ما ونحو هدف ما يحدث على مستوى العقل والذات والمجتمع والطبيعة، في اتجاه التغيير والتجديد التاريخيين الاجتماعيين الحضاريين، هو أمر من نصيب الإنسان وحده دون غيره، لما يتميز به من خصوصيات ويتفرد به من تكريم إلهي جعله يتبوأ خلافة الله على الأرض.

يقترن التثوير بالثورة في مستواها الإيجابي أو في مستواها السلبي باعتبارها مشروعا تاريخيا اجتماعيا حضاريا يتحقق متى تمّ واكتمل واكتملت شروط تنفيذه، المشروع التاريخي الاجتماعي الحضاري ينطوي لا محالة على موقف حضاري، جوانبه وأبعاده ومعالمه وأسسه ومناهجه وأهدافه محددة مضبوطة، هو الأمر بالنسبة للمشروع الحضاري الإسلامي الثوري بعد مجيء الإسلام، وقبله المشروع الحضاري اليوناني والروماني، وبعد ذلك المشروع النهضوي الأوربي الحديث، وكذلك الأمر بالنسبة لمشاريع النهضة العربية الحديثة والمعاصرة ومشاريع الثورات العربية الراهنة التي هي في طور الإنجاز وقيد التحقق، فكل موقف حضاري ينطوي عليه مشروع حضاري إلا ويقوم هذا الموقف الحضاري في أصوله ومساره ومنتهاه على التثوير الذي ينتهي بالثورة على القائم واستبداله بغيره مما يتجه فيه الموقف الحضاري ضمن المشروع الذي ينتمي إليه، وهذا ما يصدق على مشروع «التراث والتجديد» في أيامنا.

٢- التثوير والموقف الحضاري

لكل مشروع حضاري في المجتمع موقف حضاري يمثل الدرجة التي بلغها الوعي التاريخي في الزمان والمكان، من حيث الفهم والتفسير والتنظير والتغيير، في التعاطي مع الواقع والحياة من خلال الماضي والحاضر والمستقبل، ويتجلى ذلك بوضوح في إنجازات ومنتجات حضارية يحفظها التاريخ وتتناقلها الأجيال، يمكن قراءة ذلك من خلال الحراك التاريخي عبر الزمان والمكان.

فالحضارات الشرقية القديمة وما انطوت عليه من تجديد وإبداع في النظر والعمل، وما أنتجته من ثقافات ومعارف وتراث مادي، كل ذلك مازال محفوظا في ذاكرة الإنسان وفي المكان، يعكس بقوّة وبعمق وبكفاية مدى حاجة الإنسانية في أفرادها وجماعاتها إلى التغيير والتجديد، ويدل على أنّ التغيير والتجديد من صنع التثوير ومن إنتاج الثورة، كما يؤكد ارتباط التثوير والثورة بتوجه واعي وبمسار محدد في الأصول والمنهج والأهداف وبمنطق في الفكر والسلوك وفي تدبير شؤون الحياة عامة، يقوم هذا المنطق بالخوض في تحدّيات العصر وحلّ مشكلاته وبالتصدي لهموم الفكر والوقع وضبط العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، كل ذلك يجري في سياق فكري ومنهجي وفلسفي يعكس موقفا حضاريا ينطوي عليه مشروع حضاري لا حيلة من دونه في السعي نحو الحراك الاجتماعي والتجديد الحضاري والبناء التاريخي.

وكان وراء الحراك الحضاري اليوناني القديم العريق الذي تميّز بالأصالة والإبداع - الفلسفي الفيزيقي والميتافيزيقي، المثالي الأفلاطوني والواقعي الحسي الأرسطي، ووراء الصراع السفسطائي السقراطي بين قوى العلم والخير والحق والجمال من جهة وقوى الجهل والشرّ والزور والقبح من جهة ثانية - الفعل التثويري صانع الثورة ومحرك التغيير، المنتهي إلى حضارة عريقة أخذت من سابقتها وأعطت للحضارات اللاحقة، وتمثل الأصول الأولى لكل حراك حضاري لاحق، خاصة في جانب الفكر الفلسفي النظري والميتافيزيقي، ولم يخل الحراك الحضاري اليوناني ومحرك التثوير فيه من الموقف الحضاري في المشروع الحضاري الفلسفي والمنهج المنطقي النظري جزء منه.

بعد الحراك الحضاري الشرقي القديم والإغريقي شهد تاريخ الإنسانية حراكا حضاريا دينيا إسلاميا تفوّق في أمده وفي مداه الفكري والاجتماعي والعسكري، وجمع بين النص والواقع وبين النظر والعمل وبين السياسة والأخلاق وبين الدين والدولة وبين الدنيا والآخرة وبين الفرد والجماعة وبين السماء والأرض من غير تناقض وفي وفاق ووئام، فكانت حقّا وفعلا تجربة نموذجية عملية جسّدت التثوير والثورة من منطلق المشروع الفكري الديني الاجتماعي الحضاري الموقف الحضاري فيه معتدل ومتوازن حقق القوّة مع الرحمة، والإيمان بالله في إطار عقيدة التوحيد، فانتصر موقف التوحيد على مواقف الشرك

والكفر والعصيان، وتجسّد ذلك في دولة النبي ﷺ، وفي عهد الخلفاء الراشدين، وما إن انقلب الموقف الحضاري إلى مشروع تكالب على السلطان والمصالح الخاصة حتى انهارت التجربة الحضارية الإسلامية وبقي المسلمون يعانون الانحطاط والتخلف حتى الآن ولم يتمكّنوا من النهضة والتقدم.

تأثرت التجربة الحضارية الإسلامية بالمنظومات الحضارية التي سبقتها في الشرق القديم وفي الغرب الأوربي اليوناني، كما أثّر المشروع الحضاري الإسلامي وموقفه الحضاري المتميز في صورته ومحتواه في ما شهده الغرب الحديث من إصلاح ديني وسياسي ومن نهضة علمية وثورة صناعية قلبت موازين الحياة في العالم، اكتسحت قيّم الموقف الحضاري الغربي الحديث ثقافات مختلف شعوب العالم، ورافقتها توجّهات متعددة سياسية ودينية وعرقية وعنصرية وغيرها، وأخذت القيّم الحضارية في الغرب الحديث طابعا شموليا أمميا واكتسبت الصبغة العالمية، وصارت عنوانا للتقدم والازدهار والحضارة، وهي قيّم الحداثة والتحديث، متمثلة في العقلانية والديمقراطية والعلمانية والعلمية وما رافقها من تحديث في وسائل العمل وفي الإنتاج ووسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج وقطاعاته المختلفة، من خلال تطور والتقنية والصناعة وازدهار العلوم التطبيقية وتطوّر الاقتصاد وتحسّن مستوى المعيشة في الدول المتقدمة، وعندها صار التقدم الغربي مطلب كافة الشعوب المتخلفة في العالم، وصار مشروع الحداثة والتحديث والموقف الحضاري فيه سبيل كل أمم العالم، مشروع الحداثة والتحديث الذي هو في نهايته بعد قرون، وأصبح الحديث فيه عن ما بعد الحداثة وعن نهاية التاريخ وخاتم البشر، مازالت بعض الأمم ومنها الأمة العربية الراهنة تتوق إلى تبنّي الموقف الحضاري الحداثي التحديثي ولم تنطلق فيه بعد.

وطرح مفكرو النهضة في العالم العربي والإسلامي الحديث السؤال التالي: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ في سياق طرح المشروع الحضاري وبيان الموقف فيه، فانقسم الموقف الحضاري العربي الإسلامي الحديث إلى تراثي وعلماني وانتقائي: سلفي ثوري تثويري للتراث في وجه التغريب والعلمانية وسائر قيّم الحداثة وكل ما هو جديد مصدره الغرب، وانقسم هذا الأخير إلى سلفي جهادي وتكفيري وسلفي غير جهادي وغيره. وبفعل

الاستعمار المسلّح والثقافي واحتلال الأرض واستعباد الإنسان وتأثير منتجات الحضارة الحديثة الفكرية والمادية البرّاقة والمغرية قام الموقف العلماني التغريبي، وهو موقف ثوري تثويري لثقافة الحداثة والغرب الحديث في السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها في وجه كل ما هو قديم وتراثي سلفي. وأمام هذه الثنائية في الموقف الحضاري ثنائية السلفي والعلماني، قام موقف ثالث انتقائي توفيقي، يحرص على انتقاء المشرق من التراث والمشرق من الوافد ويجمع بينهما، ولم يكن التعدد في الموقف الحضاري على سبيل النّدية الخيّرة والثراء الإيجابي والتعاون والتكافل والاحترام المتبادل من خلال الأخلاقية الحضارية، بل كان ولا يزال يحكمه الاختلاف المدمّر والصراع المسلّح القاتل والجدل الهدّام والتعصب المُقصي للآخر، لا المشروع السلفي نجح لكون الأمة العربية والإسلامية تراثية تاريخية، ولا المشروع العلماني نجح لكون حضارة الغرب الحديث والمعاصر فرضت نفسها بقوّة منتجاتها المغرية أو بقوّة الحديد والنار والاستعمار الذي اتخذ أشكالا عدّة، ولا المشروع الانتقائي التوفيقي نجح بحكم جمعه بين التراث والوافد.

يعود إخفاق الموقف الحضاري العربي والإسلامي الحديث والمعاصر في بلوغ أهدافه على الرغم من تنوعه وثوريته وتثويره حسب مشروع «التراث والتجديد» إلى الفشل في تثوير التراث وتحريكه نحو الإسهام الإيجابي في النهضة من خلال إعادة بنائه، وإلى عدم التعاطي مع الواقع بإيجابية من خلال إيجاد نظرية محكمة لتفسير الواقع، والقبوع في التفسير السلفي الذي تجاوزه العصر والواقع أو التقوقع في التفسير العلماني البحت الذي يرفضه الواقع التراثي التاريخي أو الاكتفاء بالتفسير الانتقائي التعسفي من دون منظور محكم يفسر الواقع، كما يرتبط الفشل في الموقف بغياب الموقف القويم الرشيد من الآخر والوافد، فلا واحد من المواقف الثلاثة استطاع أن يفلت من عقال الضعف والإخفاق في تصور الأنا وتصور الآخر وإدراك العلاقة بين الاثنين، بعيدا عن التغريب المذيب للأنا أو عن تضخيم الأنا المنهي للآخر والمتجاهل ظلما وتعسفا لدوره وتأثيره أو عن مجرد محاولات التوفيق بين الأنا والآخر بين التراث والوافد من دون وعي حضاري بحجم وكم وكيف العلاقة بين الأنا والآخر، لأنّ المستقبل يكون مشرقا أو مظلما تبعا للموقف الحضاري من العلاقة بين الأنا والآخر ونحو الواقع والحاضر وتجاه التراث والماضي.

أمّا الموقف الحضاري في مشروع «التراث والتجديد» مرتبط بأحوال المجتمع العربي الإسلامي وبالمشكلات والتحدّيات التي تواجهه في عالمنا المعاصر، التي تعكس حالة من التخلف والتشتت والتأزم وغياب الإبداع، ويتأسس على الثلاثية في الأبعاد التي تمثل الجبهات الكبرى التي يشتغل فيها المشروع ككل، بعد الماضي ويمثل جبهة الموقف من التراث القديم، وبعد المستقبل ويمثل جبهة الموقف من المستقبل والعلاقة مع الآخر، أما البعد الثالث فهو الموقف من الحاضر ويمثل موقفنا من الواقع.

في الغالب يكون الموقف الحضاري ذو الأبعاد الثلاثة يفتقد التوازن، فقد يتغلب البعد الأول بُعد الماضي والتراث فتسيطر الثقافة الدينية والحركات السلفية والتعليم التقليدي والدعوة إلى المحافظة على التراث فكرًا وسلوكًا في حياة الفرد والجماعة. وقد يتغلب البعد الثاني، بُعد الآخر وثقافته وحضارته فتسيطر الثقافة العلمية العلمانية والحركات التحديثية، والدعوة إلى التغريب. وقد يتغلب البعد الثالث، بُعد الحاضر أي بعد الواقع ذاته، فتنشأ الثقافات الشعبية وحركات التغير الاجتماعي، وفقدان التكافؤ في الحضور لدى الأبعاد الثلاثة للموقف الحضاري، هو "الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في 'فصام نكد' فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية، ويُقضى على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر.

الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة عند "حسن حنفي" يقوم على إعادة بناء التراث القديم في الجبهة الأولى، وعلى نقد التراث الغربي وتحجيمه وردّه إلى حدوده الطبيعية من خلال علم الاستغراب الذي يفرض ظاهرة التناوب الحضاري بين شعوب الغرب التي تمثل المركز في الموقف الحضاري الحالي وشعوب العالم الثالث التي تمثل الأطراف وهذا في الجبهة الثانية جبهة الآخر والتعاطي معه حضاريًا. كما يقوم على التنظير المباشر للواقع، هذا التنظير المفقود حاليًا وفي حضور التبرير والانعزال والرفض وهو ما يعرف بنظرية التفسير في الجبهة الثالثة، الجبهة التي تتعاطى مع الجبهتين الأُخريين وتحتويهما. وكل جبهة من الجبهات الثلاثة تستخدم طريقة الثورة وأسلوب التثوير لقلب الأوضاع وتغيير الأحوال بما يمكن -حسب حسن حنفي- من موقف حضاري محكم ومشروع حضاري قومي جريء سليم ورائد، به يخرج العالم العربي والإسلامي من التخلف، وتزول أزمة الإبداع، فيصنع

التاريخ ويبني النهضة والحضارة وهو مطلب كل أمّة توّاقة إلى التقدم والازدهار في ظلّ قيّمها وتراثها والقيّم العليا المشتركة لدى الإنسانية جمعاء.

السياق الذي تجري فيه الثورة ويجري فيه التثوير داخل «التراث والتجديد» هو سياق التراث أولا وسياق التجديد ثانيا، من خلال إعادة بناء الموروث القديم وتأسيس علم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق وإيجاد نظرية محكمة في تفسير الواقع.

في إطار تناول موضوع الثورة والتثوير في مشروع «التراث والتجديد» تمّ التركيز على تعاطي المشروع مع الثورة والتثوير، من حيث الدلالة، وكآلية لإحداث التغيير والتجديد في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر، من منطلق أحواله وظروفه، والمشكلات والتحدّيات التي تواجهه، وفي سياقه التاريخي ببعده الزماني والمكاني، ممثلا في الجبهات الثلاث، التراث أو الماضي والواقع أو الحاضر والآخر أو الوافد.

فإلى أي مدى تمكّن مشروع «التراث والتجديد» من تقديم تصور واضح ودقيق للثورة والتثوير فيه الأصالة والإبداع، يساهم في تغيير الواقع وفق منظور متوازن؟ وأين يلتقي هذا التصور مع ما يجري في العالم العربي الآن من حراك ثوري شبابي وشعبي متميز؟.

٣- أبعاد الموقف الحضاري في «التراث والتجديد»

إذا كان العالم العربي والإسلامي المعاصر متأزمًا فالمشروع الحضاري القومي فيه يحيا هذه الأزمة، كما يحياها الموقف الحضاري المتضمن فيه. وترتبط أزمة الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة، بالتراث القديم وبالوافد الغربي وبواقع الناس المعيش.

أ- الموقف من التراث:

بالنسبة للتراث القديم والموقف منه فأزمته تكمن في عدم استقراره وتأرجحه بين التواصل والانقطاع والانتقاء، وابتعاده عن أيّة محاولة جادّة لقراءته وإعادة بنائه وفق ما يتطلبه العصر. فالموقف من التراث القديم مواقف وليس موقفًا واحدًا، «والموقف الأول الذي يأخذه الجيل الحالي من حركة الإصلاح الديني هو التواصل معه والاستمرار فيه. فلا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها... وما أسهل أن يولد هذا الموقف الدفاعي عن

التراث القديم الذي يقوم على التواصل بين الماضي والحاضر لدرجة ابتلاع الماضي للحاضر كله أن يولد موقفًا مضادا هجوميًا على التراث القديم يقوم على الانقطاع بين الماضي والحاضر لدرجة ابتلاع الحاضر للماضي كله. وهو موقف التيار العلمي العلماني في الجيل الحالي».[1]

وبين موقف التواصل وموقف الانقطاع ارتبط التراث القديم بموقف آخر اختار الانتقاء بدل التواصل أو الانقطاع. فإنه يختار من القديم ما يلبّي حاجات العصر، «ومع ذلك قد يقضي هذا الاختيار على تاريخية التراث القديم ويفصل أجزاءه عن الكل الذي نشأ فيه... كما أنّه يبحث عن الحلول في الماضي، ويكون أقصى جهده هو إعادة اختيار بين البدائل التي وجدت عند القدماء دون إبداع بديل جديد من وحي العصر، ينتقي مما هو موجود ولكن لا يضيف إليه شيئًا، وبالتالي يظلّ الفكر محكومًا بالبدائل القديمة. ومع ذلك قد تكون إعادة الاختيار بين البدائل بداية الاجتهاد وليست نهايته.»[2]

أمام المواقف المتباينة في النظر إلى التراث والتعامل معه ولما ينتج عن كل منها من آثار تعزز الأزمة وتمنع الإبداع، «تكون الضرورة ملحّة إلى موقف رابع من التراث القديم يتجاوز المواقف الثلاثة السابقة، التواصل والانقطاع والانتقاء إلى إعادة البناء ويعني ذلك أولا تحليل التراث القديم في تاريخيته الأولى كيف نشأ، وعن أيّة قوى اجتماعية وسياسية كانت تُعبر تياراته واتجاهاته ومذاهبه وفرقة المختلفة... ويتضمن إعادة البناء استعمال لغة العصر الإنسانية العقلية المفتوحة بدلًا من اللغة التقليدية القانونية المغلقة، اللغة التي تسمح بالحوار حول مضمون الكلمات والعبارات وليست تلك التي تتطلب الخضوع والاستسلام.»[3]

ب- الموقف من الآخر والوافد:

الجبهة [illegible]ـانية وهي الموقف من الغرب ليس في مستوى الجبهة الأولى من حيث العمق التار[illegible] [illegible] نجد ثلاثة مواقف من التراث القديم، تواصلية وانقطاعية وانتقائية نجد

---

(١) [illegible]ـم الفكر والوطن، الجزء الثاني، ص٤٥٥.

(٢) المرجع [illegible] ص٤٥٦.

(٣) [illegible] ص٤٥٦-٤٥٧.

في الموقف من الآخر ثلاثة اتجاهات، اتجاه انقطاعي يرفض الآخر وينادي باستمرار الأنا من الماضي إلى الحاضر. واتجاه تواصلي يعتبر الغرب نمطًا للتحديث وعنده الثقافة التي لا تعيش عصرها تتخلف، وحضارة الإنسانية واحدة، حضارة العقل والعلم والتكنولوجيا. أما الاتجاه الثالث فهو انتقائي، ينتقي من الغرب الحضاري الثقافي ما يفي حاجيات العصر ومطالبه في الإصلاح والنهضة والتقدم.

ولما كان كل اتجاه في الموقف من الآخر مساره أحاديا صوب الانقطاعية المفرطة أو في اتجاه التواصلية من غير تمييز أو جاء انتقائيا لا إبداع فيه ولا جديد، تكون الضرورة ملحّة لوجود موقف رابع يحاول «تطوير موقف الانتقاء من الغرب وإكماله بتصور نقدي له وردّه إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية وتحجيم ثقافة المركز من أجل إفساح المجال لتمدد ثقافة الأطراف والخروج عن عزلتها وحصارها وتطويرها تطورًا طبيعيًا... وفي نفس الوقت الذي يعلن فيه الوعي الأوربي نهايته يبدأ وعي جديد في العالم الثالث يتكون ويتشكل، يحمل مُثلًا جديدة للإنسانية لا تتكسر على حدود الشعوب والأوطان ولا تتحقق بمعايير مزدوجة، بطريقة داخل المركز وبطريقة أخرى خارجه. ومن ثم يكون المستقبل كاشفًا عن نهاية وعي وبداية وعي آخر، نهاية ريادة لحضارة وبداية ريادة لحضارة جديدة.»[1] وهو ما يعالجه علم الاستغراب في مقابل الاستشراق.

ج- الموقف من الواقع:

أما الجبهة الثالثة وهي الموقف من الواقع أو نظرية في التفسير التي لا نص فيها بل الواقع نفسه، الواقع الخارجي الفردي أو الاجتماعي، وكل نص يسعى إلى التعبير عنه وهو وراء الحاجة إلى التواصلية أو الانتقائية أو الإنقطاعية أو إعادة بناء التراثين القديم والغربي. والاتجاهات التي تشكل الموقف الحضاري في جبهته الثالثة ليست كسابقتها في الجبهة الأولى والثانية فهي إما تبرير لهذا الواقع ولكل ما فيه وفي هذا اقتصاد لدور العقل والإبداع، وإما رفض له وتمرد عليه، فيؤدي العقل وظيفته في الجانب الرافض فقط، وإما انعزال عنه فلا تبرير ولا رفض بل هروب ونفور وفي هذا تعطيل للعقل والإرادة في التعاطي مع الواقع واستئثار الركون إلى السكون لأن الواقع مرير ولا يطاق.

---

(١) المرجع نفسه: ص٤٦٠-٤٦١.

هذه المواقف لا تسمح بفهم الواقع ولا بتفسيره ولا بتغييره، الأمر الذي تكون فيه الحاجة ملحّة إلى موقف آخر يقوم على «التنظير المباشر له بعد العيش معه وتجربته وإدراك مكوناته والإحساس به ثم محاولة فهمه والتعبير عنه دون الاعتماد على قال فلان أو علان من التراث القديم أو التراث الغربي، فالأفكار الجاهزة والرؤى المسبقة تُعمي عن إدراك الواقع وتُزيّف مضمونه. أما العيش في الواقع والإحساس به على البراءة الأصلية فإنّه السبيل إلى فهمه وإدراكه ثم التنظير المباشر له دون فرض أيّة مذاهب مسبقة عليه... ويعني التنظير المباشر للواقع عيش الواقع أولًا ومدى التناقضات فيه وإمكانيات تغييره وتثويره وإدراك مراحل تطور ماضيه وحاضره ومستقبله، ثم التفكير في كيفية ذلك تلقائيًا بديهيًا. فالتجربة الصادقة تعادل البداهة العقلية.»[1] وهذا ما يعرف بنظرية التفسير، يطرحها «حسن حنفي» في الجبهة الثالثة في مشروعه «التراث والتجديد».

٤- التثوير في «التراث والتجديد»

أ- تثوير الفكر:

التثوير أو الثورة بمعنى قلب الأوضاع وتغيير الأحوال في حياة الفرد والجماعة في «التراث والتجديد» مرتبط بالحياة الفكرية والثقافية والفلسفية بالدرجة الأولى، وما يتبعها من تغيير في بقية جوانب الحياة عامة، سياسية واقتصادية وتقنية وغيرها. والتثوير على مستوى الفكر والثقافة لا يقل أهمية وإيجابية وضرورة في تغيير الأوضاع وإحالتها من الجهل والنفاق والتعالم والتخلف والتأزم إلى أوضاع فيها التنوير الفعلي الثقافي والعلمي والتكنولوجي، وهو الأمر الذي عرفته أوربا قبيل وبعد نهضتها، حيث تمّت الثورة في وجه كل قديم فلسفي وعلمي واجتماعي وتقني، وتمّ تثوير كل ما هو متاح في الحياة السياسية والفكرية والعلمية والاجتماعية، تثويره على نفسه وعلى القديم لأجل بناء عالم متقدم أفضل من العالم السابق، ومظاهر الثورة والتثوير في التاريخ كثيرة، ثورة الإسلام على الجاهلية، وثورة الإيمان والتوحيد على

(١) المرجع نفسه: ص٤٦٣.

الشرك والكفر، وثورة العقد الاجتماعي على سلطة الكهنوت، وثورة المنهج العلمي التجريبي على منطق أرسطو وعلى العلم اليوناني، وثورة العقلانية الحديثة على مثالية أفلاطون، وثورة الاتصالات والنقل وتطورهما على استعمال الوسائل البدائية في النقل والاتصال وغيرها في عصر اندلاع الثورة العلمية والتكنولوجية التي أسست للنهضة الأوربية الحديثة، وكانت نتيجتها الحضارة الأوربية الحالية، والشأن نفسه في الحضارة الإسلامية والحضارات التي سبقتها، فلا تغيير ولا تجديد ولا حراك حضاري تاريخي واجتماعي من دون تثوير الأنا وتثوير سائر الطاقات في الأنا وفي خارج الأنا فتحصل الثورة ومن ثم يتشكل البناء الجديد.

التثوير في فلسفة «حسن حنفي» له ما يبرره، ويتمثل في الظروف والأوضاع المأزومة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي وهو جزء من العالم المتخلف، حيث يغيب الإبداع وتنعدم شروطه وتكثر موانعه، وتسيطر فيه كل أسباب الانحطاط والتخلف، من فقر وجوع وظلم واستبداد، استبداد حكامه واحتلال الأجنبي لأراضيه ونهب خيراته وثرواته، والفكر فيه ضعيف والإرادة منهارة فاشلة وفي تبعية للآخر والثقافة مهزوزة مهزومة خالية من أي موقف حضاري مؤسس ومن كل مشروع حضاري متكامل.

ولعل مشروع «التراث والتجديد» حسب صاحبه كفيل بإعادة وضع القطار في السكة، ووضع الحصان أمام العربة، ويعطي إشارة الانطلاق، وطابعه التثويري الثوري هو الذي يسمح بالخروج من الأزمة الخانقة نحو البديل الحضاري في بناء الفكر والثقافة والوطن والأمة على أسس تجعلنا صنّاع حضارة دون أن نعيش عالة على الغير، خاصة وأنّ الموقف الحضاري الحالي وفي أبعاده الثلاثة في الثقافة الحالية والفكر المعاصر يخلو من التأسيس والإحكام والفعّالية والنجاعة. بالنسبة للتراث والوافد والواقع يتشكل الموقف الحضاري من ثلاثية نحو التراث وهي تواصلية، إنقطاعية وانتقائية. وثلاثية نحو الآخر وهي كذلك تواصلية، انتقائية أو انقطاعية، أما ثلاثية الواقع فهي تبريرية لانصية أو رفضية أو انعزالية، وكل ثلاثية مما سبق لها نقائصها واختلالاتها هي عاجزة عن حل المشكلة من جذورها، بل تزيدها تعميقا وتعقيدا وتفاقما، وحلّ أزمة الموقف الحضاري التي هي في الأصل أزمة العالم العربي والإسلامي فكريًا وفلسفيًا واجتماعيًا، «إنّما يكون بإعادة النظر في هذه الأبعاد

الثلاثة وإحكامها وإعادة الاتّزان إلى الوعي الحضاري القومي، وفرض الواقع نفسه أي البعد الثالث على البعدين الحضاريين الأولين.»[١]

الثابت في التاريخ أنّ الاستسلام للأمر الواقع في أي مرحلة من المراحل التاريخية وفي حياة أي شعب من الشعوب لا يحلّ الأزمة، وهو الأمر في الأنظمة الاجتماعية العبودية والإقطاعية القديمة، ولولا الفكر والمفكرون والفلسفة والمبدعون لبقيت الأوضاع على ما كانت عليه قديمًا، فالتثوير يبدأ أولًا من الفكر وفي الثقافة ثم يشيع في بقية أنحاء جسم الحياة بجميع مجالاتها، ولما كان التثوير شرط التغيير والتجديد في حياة الإنسان انطلاقًا من الفكر والثقافة وهو ما يؤمن به مشروع «التراث والتجديد»، نجد «حسن حنفي» يعقد أمالًا كبيرة على هذا المشروع ذي الطابع الثوري التثويري، فهو يبني الثورة على الفاسد ويعتمد تثوير الجبهات الثلاث، تثوير جبهة التراث القديم والتراث العربي الإسلامي جزء منه، وتثوير الأنا في وجه الآخر والتصدي له، وتثوير الواقع، كلّ يثور في مستواه، وتلتقي هذه الجبهات التثويرية الثورية في فعل تاريخي وحضاري متكامل الأجزاء، يصنع ثقافة وحضارة ويبني تاريخًا على أنقاض ما هو قائم بواسطة الثورة والتثوير.

مجالات الثورة والتثوير في مشروع «التراث والتجديد» كثيرة تبدأ بالفكر الذي يكون دومًا وراء كل تثوير، الفكر الثائر والمثوّر، ثائر على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المختلفة المزرية لتصبح ظروفًا وأوضاعًا متحررة من التخلف، ومُثوّر للتراث القديم وللوافد الغربي وللواقع. ورسالة الفكر ذاتها ثورة وتثوير وهي «النفي ونفي الوضع من أجل تغييره وتطويره، فالفكر أساسًا رفض وثورة، وبالرفض يتغيّر الواقع، والفكر الذي لا يغيّر لا يكون فكرًا بل يكون تبريرًا، وما تمّ عمله لا يتحول إلى فكر بل يُصبح جزءا من الواقع، الفكر هو البادئ بالتغيير والعامل على تحقيقه، وليس الذي يتحدث عن ماض سلف وأصبح جزءًا من التاريخ.»[٢] ويتحمل الفكر مسؤولية «إذا كان الوضع السائد يقوم على القهر والغلبة وعلى إطاعة الأوامر طاعة عمياء، وعلى التسليم بكل ما يقال أصبح لدى المفكر المبرر وضعًا يقوم على فلسفة الحرية وعلى تأكيد للذات الحرّة، وعلى

---

(١) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص١٩.

(٢) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص١٨.

ممارسة لما نادى به الفلاسفة القدماء من تحقيق لحرية الفكر والسلوك، وإذا كان الوضع السائد يقوم على سيادة الطبقة التي في السلطة وتغطية نفسها بغطاء نظري محض تعبر فيه عن طبقة المحكومين، حوّله المفكر المبرر إلى وضع يقوم على فلسفة العمل... فيقلب الواقع، ويجعل من الستار النظري واقعًا متحققًا... رسالة الفكر هي النفي ونفي الوضع من أجل تغييره وتطويره... وإذا كنا نعاني من ازدواجية الشخصية، وازدواجية الفكر، وازدواجية السلوك، وازدواجية الحديث، فإننا على الأقل يمكننا القضاء على ازدواجية الحديث كجزء من تحقيق وحدتنا الشخصية الوطنية. رسالة الفكر أنّ ما يتهامس به الكل هو الذي يمكن التعبير عنه علنًا، فالفكر لا يدخل ضمن نطاق المحرمات!.»[1]

على ضوء ما سبق لا يكون الفكر حسب «حسن حنفي» شهادة ورسالة إلاّ إذا كشف الواقع واطلع عليه ونهض بتغييره وتطويره بعيدًا عن التغليف والتلفيق والتبرير، ومعالجته في مضمونه لا في الاقتصار على شكله، لأن الفكر هو مضمون الواقع، وتطابق الفكر مع الواقع مبدأ ومطلب فكري واقعي، ومن ثمّة فدور الفكر هو الواقع عينه، ولما كانت رسالة الفكر على هذا النحو فعلى المفكر أن يبحث عن دوره في مجتمعه للنهوض برسالة الفكر كشف للواقع وتطويره لأن «كثيرًا من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به.

فالفكر لا يكون شهادة ورسالة إلاّ إذا كشف الواقع واطلع عليه ونهض بتغييره وتطويره بعيدًا عن التغليف والتلفيق والتبرير أو الرفض والانعزال، ومعالجته في مضمونه لا في الاقتصار على شكله، لأن الفكر هو مضمون الواقع، وتطابق الفكر مع الواقع مبدأ ومطلب فكري واقعي، ومن ثمّة فدور الفكر هو الواقع عينه، ولما كانت رسالة الفكر على هذا النحو فعلى المفكر أن يبحث عن دوره في مجتمعه للنهوض برسالة الفكر كشف للواقع وتطويره لأنّ كثيرًا من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به.

إن الفكر ميزة بشرية وجهد إنساني وراء كل ما صنعه الإنسان وخاص به في ميدان النظر أو في مجال العمل، مرتبط بعوامل عديدة خارجة عن الإنسان ومرتبطة بذاته، والفكر

(١) المرجع نفسه: ص١٨-١٩.

له كيانه المستقل المتعدد المتنوع في مجالاته ونتاجاته، وهو أمر طبيعي يقوم على الحرية والإبداع، فالتعدد والتنوع والتطور في الفكر أمور طبيعية لا تسمح لنا بإخضاع الفكر لمنهج واحد ونمط واحد وفي مجال واحد ووفق إيديولوجية واحدة، فالفكر أوسع من أن يكون يساريًا فقط أو يمينيًا فحسب أو وسطا فقط.

ب- تثوير التراث:

التثوير في الجبهة الأولى وفي الموقف من التراث القديم هو عبارة عن ثورة في وجه المواقف الحالية منه وهي ثلاثية تواصلية وانقطاعية وانتقائية، وتثوير التراث القديم نفسه بتحويله إلى طاقات حيّة مشحونة بالقدرة على التحوّل في الحاضر إلى إبداع وتجديد يستجيب لتحديات الحاضر وإلى تطلعاته وآماله، ذلك من خلال إعادة قراءة التراث وإعادة بنائه من جديد وفق مقتضيات العصر وتحدّياته، فالثورة هنا تعني «رفض التواصل والانقطاع والانتقاء إلى إعادة البناء، ويعني ذلك أولًا تحليل التراث القديم في تاريخيته كيف نشأ وعن أيّة قوّة اجتماعية وسياسية كانت تعبر اتجاهاته وتياراته ومذاهبه وفرقه المختلفة.»[1] فإعادة بناء التراث القديم تخص العلوم العقلية النقلية الأربعة وهي علم الكلام والفلسفة وعلم أصول الفقه وعلوم التصوف، وتخص العلوم النقلية البحتة وهي علوم القرآن، علوم التفسير، علوم الحديث، وعلم السيرة والفقه، كما يخص العلوم العقلية البحتة وهي العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

التثوير في بعض نماذج هذه العلوم التي هي في طور إعادة البناء، فعلم الكلام أو علم العقائد علم تثويري في ذاته وعنوان المصنف الذي يتضمن في طيّاته محاولة إعادة بناء أصول الدين «من العقيدة إلى الثورة»، يدل على الطابع الثوري التثويري في المحاولة، كتبه صاحبه «لدحض شبهة أنّ الإسلام سبب تخلّف المسلمين وبأنّه غير قادر إيديولوجيًا على الدخول في عصر الحداثة عصر العقلانية والعلم وحقوق الإنسان... وكتب من «النقل إلى الإبداع» لدحض شبهة أن العلماء المسلمين كانوا نقلة عن اليونان، مترجمين لعلومهم، شارحين لمؤلفاتهم وملخصين وعارضين لها وأن الفلسفة يونانية والتصوف مسيحي أو هندي

(١) حسن حنفي: هموم الفكر والواقع، الجزء الثاني، ص٤٥٦.

أو يوناني... وكأن المسلمين لم يبدعوا شيئًا وأنهم مجرد حفظة ونقلة يسيئون النقل ويخلطون بين أرسطو وأفلوطين وبين أفلاطون وأرسطو وينتحلون نصوصًا على لسان الفلاسفة... «من النص إلى الواقع» ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهية تضحي بالمصالح العامة قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف وتكليف بما لا يطاق.»[١] ويُكتب من «الفناء إلى البقاء» لدحض شبهة أن التجارب الصوفية بمقاماتها وأحوالها إما مصدرها التصوف الهندي أو الفارسي أو اليوناني أو هي عدم القدرة على مواجهة الواقع ومشاكله فهي انعزال وهروب أو هي مجرد شعوذة لتغطية عدم مجابهة الواقع بالعمل وبذل الوسع فيه. ولأن التصوف يمثل خطورة كبرى على وجداننا المعاصر وسلوكنا القومي تعادل خطورة الكلام، بما يمثله من قيّم سلبية من ضعف وتوكل ورضا وقناعة وخوف وخشية وبكاء وحزن إلى آخر ما هو معروف من مقامات وأحوال.»[٢]

فالتراث تثويري بعد إعادة بنائه وصياغته فبدل الخضوع والانقياد والاستسلام تحلّ الحرية والاجتهاد في طلب الأفضل فكريًا وسياسيًا واجتماعيًا، وبدل المطلق والمثال والتاريخ في المركز يصبح الإنسان والمجتمع محور الفكر، ويتحول لاهوت الكلام إلى مقاومة لتحرير الأرض والعرض، وتتحول سائر قيّم التراث إلى وسائل لتحقيق الحرية والوحدة والعدل والتنمية وحشد كل الطاقات للإسهام في البناء الحضاري، «فالعصر عصر الإنسان والمجتمع ومآسينا في غياب حقوق الإنسان وتفكك المجتمع. ويتضمن أخيرًا تغيير محاور الفكر والحياة، النظر والعمل من المحور الرأسي إلى المحور الأفقي فبدلًا من أن أدرك العلاقة بين طرفين، بين الأعلى والأدنى فينشأ المجتمع البيروقراطي والطبقي أدركها بين الأمام والخلف بحيث يكون الأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف فينشأ المجتمع الحركي، مجتمع الحرية والعدل والمساواة.»[٣]

الموقف من الجبهة الثانية في مشروع «التراث والتجديد» تثويري لأنه يهدف إلى خلق فلسفة إسلامية جديدة إلى جانب الفلسفة الإسلامية القديمة لوجود تشابه كبير بين عصرنا

(١) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، ص٨.
(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٧٨.
(٣) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، ص٤٥٧.

والعصر القديم، وتحليل الواقع المعاصر الذي نعيش فيه والذي يمثل التراث الغربي أحد مكوناته فضرورة تحليل هذا التراث ونقده، و«بيان حدود الثقافة الغربية ومحلّيتها بعد أن ادعت العالمية والشمول، وإخراج أوربا من مركز الثقل الثقافي العالمي ومن محور التاريخ وردّها إلى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة.»[1]

ج- تثوير الواقع:

أما الموقف من الواقع فهو جدّ تثويري، لأنّه يرفض الواقع الحالي ويقوم «على التنظير المباشر له بعد العيش معه وتجربته وإدراك مكوناته والإحساس به ثم محاولة فهمه... ويعني التنظير المباشر للواقع عيش الواقع أولًا ومدى التناقضات فيه وإمكانية تغييره وتثويره وإدراك مراحل تطوّر ماضيه وحاضره ومستقبله ثم التفكير في كيفية ذلك تلقائيًا بديهيا.»[2] فمتطلبات الواقع يحصيها «حسن حنفي» في الجبهة الأخيرة ويربطها بتحرير الأرض من الغزو والاحتلال وبإعادة توزيع الثورة في مواجهة التمايز الطبقي، وبتحقيق الحرية والديمقراطية في مواجهة القهر والطغيان. ومن جهة أخرى يحصر تحدّيات الواقع في سبعة هي: تحرير الأرض وفي مقدمتها فلسطين، تحرير المواطن والدفاع عن حقوقه في مقابل قهره وانتهاك أبسط حقوقه الإنسانية، والعدالة الاجتماعية ووحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والطائفية والحروب الأهلية، «والتنمية المستقلة ضد مظاهر التخلف والاعتماد على الخروج في الغذاء والكساء والسلاح والعلم... والدفاع عن الهوية والأصالة ضد التغريب والتبعية... وتجنيد الناس وحشد الجماهير.»[3] لأن فشل أنشطة وعمليات التغيير الاجتماعي يعود إلى عدم مشاركة الجماهير فيها. فمشروع "التراث والتجديد" وطابعه الثوري التثويري هو رسالة وأمانه لدى صاحبه لم تتحملها السماوات والأرض والجبال وأشفقن منها وأبين أن يحملها وحملها الإنسان، لأنه شغوف بالإبداع وببناء التاريخ وإنتاج الحضارة فيه.

إنّ سبيل التعاطي الحضاري مع الواقع التنظير المباشر له، هذا التنظير المفقود حاليًا وفي حضور التبرير والانعزال والرفض وهو ما يعرف بنظرية التفسير في الجبهة الثالثة، الجبهة

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٨١.

(٢) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، ص٤٦٤.

(٣) المرجع نفسه: ص٤٦٥.

التي تتعاطى مع الجبهتين الأُخريين وتحتويهما. وكل جبهة من الجبهات الثلاثة تستخدم طريقة الثورة وأسلوب التثوير لقلب الأوضاع وتغيير الأحوال بما يمكّن من موقف حضاري محكم ومشروع حضاري قومي جريء سليم ورائد، به يخرج العالم العربي والإسلامي من التخلف، وتزول أزمة الإبداع، فيصنع التاريخ ويبني النهضة والحضارة وهو مطلب كل أمّة توّاقة إلى التقدم والازدهار في ظلّ قيّمها وتراثها والقيّم العليا المشتركة لدى الإنسانية جمعاء. تمثل نظرية التفسير في مشروع «التراث والتجديد» سبيلًا رئيسيًا إلى إعادة بناء الحضارة والتاريخ من خلال العودة إلى أصلها في الوحي، أو بالعودة إلى الحضارة الإنسانية وتفسير الوحي من خلالها لأجل التخلّص من الجمود الحضاري وركود التاريخي.»فالغائية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلاّ عن طريق نظرية في التفسير تكون منطقًا للوحي... أن الأفكار البشرية كلها تخضع في الحقيقة إلى نظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير الواقع... التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبّها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة.»(١)

يتساءل «حسن حنفي» كثيرًا عمّا إذا كان لدينا نظرية في التفسير وعن إمكانية إيجادها في حالة انعدامها، خاصة ونحن أمة وحي ودين وشريعة، فالوحي عندنا يتصف بالاكتمال وفي صورته النهائية في آخر مرحلة من تطوره في التاريخ من آدم - عليه السلام - إلى محمد ﷺ وهو محفوظ من التزييف والتحريف في القرآن الكريم ليس كالكتب المقدسة التي تعرضت للتحريف فتعددت وتباينت، ويتصف وحينا بالتنجيمية في النزول وهو أمر يدل على أنه ليس مجرد معطى بل هو مطلوب تقتضيه ظروف أحوال الناس واحتياجاتهم في الواقع، «تأتي كل آية كحل لموقف ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عامًا وتصبح القرآن. فأهم ما يميّزنا عن غيرنا من الأمم والحضارات المعاصرة هو هذا القرآن.»(٢)

أما المفكر الذي يفرض بقائه هو من يكون مرآة واقعه وروح عصره، لأنّ الروح هي الواقع. «واعتبر الأصوليون القدماء الحقيقة ذات طرفين، النص والواقع، وإنّ النص بدون

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٨٣-١٨٤

(٢) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص١٧٥.

واقع فراغ وخواء، وإنّ مهمة المفكر هي تحقيق المناط، أي رؤية النص في الواقع المعاصر الذي يعيش فيه هذا المفكر أو الفقيه أو المجتهد.وحديثا أصبحت الطبيعة مصدر كل فكر، وهي خير من كل كتاب.

وفي كل الحضارات التي عرفها تاريخ الإنسانية سجلت حاجة الإنسان إلى الفكر عموما، والفكر يحتاج إلى فكر آخر يكون ضروري له للبناء إذا سبقه، ويكون للإنتاج والإبداع فيأتي بعده، تكون هذه الحاجة ملحة حينما يستقيم العمل على المبادرة في التعاطي مع التاريخ والواقع والمستقبل بثقافة ذات وعي على درجة عالية من الدقة والتدرج والعمق والوفرة والفحص النقدي في طرح المشكلات وتحديد الاهتمامات في واقع الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية، في الحاضر واستشراف المستقبل، ويحتاج الإنسان كذلك إلى نفس المطالب والحاجات لتحديد مداخل ومناهج وأدوات فحص الواقع انطلاقا من الوعي التاريخي لاستشراف الآتي من خلال الوقوف على المبتغيات الحضارية التي تعكس مآلات البناء الفكري والثقافي ولاجتماعي والحضاري، الأمر الذي يجعل الفكر عنصر بناء الحضارة وصنع التاريخ، ويقيم شهادته الحيّة عليهما إن لم يتحول إلى شهيد الحضارة والتاريخ.

د- التثوير والوافد

الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة عند «حسن حنفي» يقوم على الثورة والتثوير، ثورة الفكر وتثويره من خلال تحقيق رسالته، وفي جبهة الموقف من التراث القديم أو الماضي يقوم على إعادة بناء التراث من منظور معاصر، ليساهم بما فيه من قوّة في مواجهة تحدّيات العصر وهموم الفكر والواقع، على سبيل المشاركة التاريخية والإسهام الحضاري، لا على سبيل ابتلاع الماضي للحاضر واحتوائه ما دامت الأمة تراثية تاريخية، والعيش في إطار كيان مزدوج ذي انفصام نكد.

الثورة في وجه الوافد مطلوبة وتثويره أمر مطلوب وحتمي لا حيلة معه، لكن لا على سبيل إقصائه ورفضه أو تبريره أو ابتلاعه للأنا والواقع والتراث أو محاولة التوفيق بينه وبين خصوصيات الأنا بغير تجديد وإبداع، ولكن على سبيل نقد التراث الوافد الغربي القديم والحديث وتحجيمه وردّه إلى حدوده الطبيعية، من خلال «علم الاستغراب» الذي يفرض

ظاهرة التناوب الحضاري بين شعوب الغرب التي تمثل المركز في الموقف الحضاري الإنساني الحالي وشعوب العالم المتخلف التي تمثل الأطراف، وهذا في الجبهة الثانية جبهة الآخر والتعاطي معه حضاريًا.

يظهر أنّ صورة كل من الأنا والآخر في فكرنا المعاصر تقوم على السلب والإيجاب، فالأنا سلبي أما الآخر إيجابي، فالوعي التاريخي للأنا مغترب في الآخر، لأن الآخر إيجابي وفعّال ومبدع وعلى حق في قوله وعمله، في فكره وتطبيقاته، في حاضره ومستقبله، الآخر وحضارته مقياس تُقاس عليه بقية الحضارات كل الحضارات القديمة والحديثة وحتى القادمة، لأنّ حضارته هي حضارة الإنسان والطبيعة ناهيك على أنّها حضارة العلم والمدنية والحرية والعدالة. فصورة الأنا صورة المعوق المتفرج المستهلك أما صورة الآخر صورة القويّ المعافى المنتج للعلم والفكر والتقنية، والأنا مطالب بإتباعه والسير وراءه من بعيد ببطء فهو متخلف ويجب أن يبقى متخلفًا في نظر الآخر، والصراع قائم بين الأنا والآخر في الثنائيات عند الجماهير ولدى النخبة وفي وسائل الإعلام بين الطرفين طرف الأنا وطرف الآخر.

فصورة الأنا في الأنا تقوم على تصغير الأنا وتقزيمه وصورة الآخر في الأنا تقوم على تكبير وتفخيم الآخر مثلما هو الحال لدى الآخر فصورته لديه تقوم على التعظيم والإكبار والإجلال والتقديس أما صورة الآخر – الأنا عندنا - لديه تقوم على التضعيف والانتقاص وتصغيره إلى أبعد الحدود، وكل صورة من الصورتين صورة الأنا في الأنا والآخر أو صورة الآخر في الآخر وفي الأنا تقوم في غياب الواقع وحقائق العقل والعلم والتاريخ.

لقد نشأ علم الاستغراب في مقابل الاستشراق وهو من إفرازات الصراع في جدلية الأنا والآخر وظهر لمواجهة التغريب الذي امتد أثره ليس فقط في الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم وهدّد استقلالنا الحضاري بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية وإلى اللّغة ومظاهر الحياة العامة.

الجبهة الثانية في مشروع التراث والتجديد تسعى إلى مواجهة طغيان الآخر على الأنا ويمثل الاستشراق أحد أساليب هذا الطغيان وهذا الطمس، فالاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من «الاستشراق». فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا «الشرق» من

خلال الآخر «الغرب» يهدف ‹علم الاستغراب› إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر.

إن استقامة علم الاستغراب بالنهوض به من طرف الباحثين على عديد من الأجيال يؤدي إلى احتواء الثقافة الأوربية بيئة ونشأة وتكوينًا، ويتحول الدارس إلى مدروس والذات إلى موضوع وعلى أنّها تاريخ وليس في منأى عن التاريخ وتُرد إلى حدودها الطبيعية وتزول فيها صفة العالمية ويُفسح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوربية، فتنمحي عقدة النقص في الأنا ويُدحض مركب العظمة في الآخر، فيُعاد تدوين التاريخ وتبدأ فلسفة جديدة للتاريخ، فينتهي الاستشراق وتتحول ثقافات الشرق من موضوع إلى ذات.»

«علم الاستغراب» في «التراث والتجديد» ليس علمًا جديدًا بل قديم قدم علاقة الأنا بالآخر، فجذوره تمتد في النموذج في صلة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية حيث كانت الحضارة الإسلامية ذاتا ودارسا أما حضارة اليونان وغيرها كانت موضوعًا ومدروسا ومثلما بنت الأنا قديمًا الاستغراب فقد أسست الاستشراق عندما استوعبت الثقافات الشرقية القديمة ثقافة فارس والهند والصين وغيرها. ويعرب المشروع عن تقدم «علم الاستغراب» في اكتمال ظهور الإرهاصات الأولى لهذا العلم وخروج هذا الكتاب الموسوم «بمقدمة في علم الاستغراب»، في هذه اللحظة الراهنة يدل على أن لحظة الإعلان عن النوايا قد تمّ تجاوزها وأن الإرهاصات الأولى قد تمّ تحويلها إلى علم دقيق أوكد. إنّما هي مهمة مجموعة من المثقفين لإعطاء مزيد من الأحكام، مهمة فريق عمل يغرس كل باحث فيها نبتا. وقد تكون مهمة عدة أجيال برؤى مختلفة ولكن يظل التأسيس الأول لهذا الجيل، والمحاولة الكاملة الأولى هي هذه المقدمة في «علم الاستغراب».

الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة عند «حسن حنفي» يقوم على الثورة والتثوير، ثورة الفكر وتثويره من خلال تحقيق رسالته، وفي جبهة الموقف من التراث القديم أو الماضي يقوم على إعادة بناء التراث من منظور معاصر، ليساهم بما فيه من قوّة في مواجهة تحدّيات العصر وهموم الفكر والواقع، على سبيل المشاركة التاريخية والإسهام الحضاري، لا على سبيل ابتلاع الماضي للحاضر واحتوائه ما دامت الأمة تراثية تاريخية والعيش في إطار كيان مزدوج ذي انفصام نكد، وفي الموقف من الآخر تقوم العملية على ضبط العلاقة بين

الأنا والآخر على سبيل الندّية والدراسة النقدية للآخر وثقافته وتحجيمه التاريخي وردّه إلى حدوده الطبيعية من خلال «علم الاستغراب» وكما فعل قدماؤنا مع الشرق والغرب الحضاريين فتأثروا وأربوا وأبدعوا وصنعوا حضارة.

٥- علاقة مشروع «التراث والتجديد» بالثورات العربية الراهنة

ترتبط الثورة في تكوينها وبنيتها وحراكها بالسياق الاجتماعي والتاريخي العام الذي تتحرك فيه تأثرا وتأثيرا، وبمقتضى الأوضاع القائمة فكريا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا وأمنيا وعسكريا وغيره، وبمقتضى إمكاناتها المتاحة وعيا وتنظيما وقوّة في العدد والعدّة تختار الثورة المسلك الذي تسلكه، العمل في السرّ أو في العلن، طريق السلم والمطالبة أو طريق العنف والمغالبة، تركّز على عمل النخبة أم إشراك جميع الناس في العمل الثوري، تستهدف قلب الأوضاع تماما أو تكتفي بالحراك الإصلاحي، كل ذلك ضمن خطة واضحة في مبادئها ووسائلها ونتائجها، وإلاّ تتعثر وتُخمد.

الثورة إرادة جامحة توّاقة إلى الاكتمال والإنجاز والتحقق، لذلك تتحلى بمكارم الأخلاق، ولكونها حراكا كونيا فهي تلبس دوما الفضائل وتجعلها شعارات ومبادئ لها وفي مطالبها ونتائجها المنشودة، ترتبط الثورة بالحق والصدق والعدل والحرية والمساواة والنبل والشرف والإباء والشجاعة والبطولة والمجد والسؤدد وغير ذلك من المحامد لدى الفرد والجماعة معا، ولكونها ضرورة وحتمية تاريخية فهي تتشبّه بكل ثورة ناجحة سابقة أو معاصرة لها صنعت الأمجاد والحريات والبطولات تستلهم منها العبر وقوّة العزم على الدوام والاستمرار حتى الانتصار.

تعكس إستراتيجية الثورة منذ ثار أول إنسان في الوجود حتى الآن إرادة الإنسان في الحياة، وحياة الإنسان ليست في مستوى المخلوقات الأخرى التي تعيش معه، فإرادة الحياة الإنسانية مقرونة بدور الإنسان وبرسالته في الحياة وهي خلافة الله على الأرض، رسالة على أشرف حال وأمانة في أعظم درجة ودور في أرقى مستوى، لذا فكل ثورة تنشد الأفضل وتطلب الأرقى وتسمو وتترفع عن كل ما هو دنيء في مبادئها وقيمها ومطالبها، فتواجه مصاعب وتحدّيات جمّة تعكس هذه المواجهة الصراع الجدلي الكوني بين الخير والشر في

الإنسان، وتنتصر في النهاية قيّم الخير العليا على منابع الشرّ السفلى لأنّ الخير حقّ وصدق والحقّ يُعلى ولا يُعلى عليه، فالحق اسم من أسماء الله وصفاته وأفعاله، والحق هو الله فوق كل الموجودات.

سنن الكون والحياة كثيرة، لولاها لاختل نظام الكون ولفسدت الحياة، والثورة فعل إنساني من سنن الكون ومن حتميات التاريخ اهتدى إليه الإنسان بحكمة الله وعدله ورحمته التي وسعت كل شيء لضمان النظام والعدل والتوازن وردّ الأمور إلى نصابها في نفس الفرد ووجوده وفي كيان المجتمع وفي الإنسانية جمعاء وفي الكون ككل، فالثورة بحق هبة من الله تعالى تردّ الإنسان إلى فطرته السليمة التي فطره الله عليها لا على غيرها في العقيدة والشرع والأخلاق والآداب وفي عمارة الأرض عامة.

الثورة والتثوير من أهم وأبرز خصائص «التراث والتجديد»، لذا فهو لا يتعارض البتة مع الحراك الثوري الراهن في العالم العربي، في منطلقه ومساره ومنتهاه، فهو يدعو منذ تكوينه حتى الآن إلى الثورة في وجه كل ما يعيق تحقيق الحرية والعدالة والتنمية والتقدم في العالم العربي المأزوم المتخلف، ويرفض كل موازنة متعسفة بين عالم أوروبي غربي عرف النهوض والازدهار الحضاري والحداثة منذ خمسة قرون وأكثر وعالم عربي لم يدخل عالم الحداثة بعد إلاّ استخداما لمنتجاتها لا إنتاجا لها وإسهاما فيها، والحضارة لا تولد من منتجاتها، بل تولد من رحم الأصالة والإبداع والتغيير والتجديد انطلاقا من الذات ثم المحيط الخارجي فالحياة برمتها. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرعد: ١١].

يتسم «التراث والتجديد» بأنّه ثوري تثويري في الجبهات الثلاث التي ينفتح عليها، جبهة التراث والموقف الحضاري من الماضي، وجبهة الواقع والموقف الحضاري من الحاضر، وجبهة الأنا والآخر والموقف الحضاري من المستقبل، كما يتصف المشروع بالثورية والتثويرية في التوجه الفكري العام الذي يشتغل فيه وفي الفلسفة التي يقوم عليها.

فالفكر الثائر المثوّر يتجاوز جمع منتجات حضارات أخرى إلى تحريك الواقع وتغييره بالعلم الذي هو دعوة ورسالة وبحث وليس بحثا صرفا، كما يتجاوز تبرير الواقع وتسكينه إلى تفجيره من الداخل والخارج وتحريك الطاقات المخزنة فيه، والواقع مفعم بعوامل الحركة

والتقدم والرقي، كما يتجاوز الإعراض والانعزال عن الواقع والتاريخ والمستقبل لأنّ رسالة الفكر والثقافة تقتضي الاشتغال بثلاثية الموقف الحضاري في الزمان والمكان تحرّك قوى وطاقات كل طرف فيها، الأمر الذي يصب عليه «التراث والتجديد» اهتمامه ويسعى إليه، وبالتالي ففلسفة «التراث والتجديد» تقف إلى جانب الثورات العربية وتؤيدها وتدعو إلى حمايتها فكرا وقيّما ومسارا ومكتسبات، وتمثل المرجعية الفكرية والنظرية والفلسفية للحراك الثوري الاجتماعي الراهن في البلاد العربية، ويجيب صاحب «التراث والتجديد» ردا على سؤال حول علاقة مشروعه بثورات الشباب العربي في أيامنا: «الشباب هم بالفعل يواصلون بالعمل ما حاولت أنا تأسيسه في النظر».(١)

على الرغم من مفاجئة الحراك الثوري العربي الشبابي الراهن للمثقفين والسياسيين والمفكرين، لكن لم يكن مقطوع الصلة بالثقافي والسياسي فالكثير من التحليلات الفكرية والسياسية والثقافية دلّت على بلوغ مستوى الضغط درجة الانفجار في الكثير من البلدان العربية دون التنبؤ بوقت وقوعه. وفي هذا الإطار جمع «التراث والتجديد» في موقفه الحضاري الثوري التثويري بين الفكر والتراث والواقع والآخر وفق منظور فلسفي يتفق والثورات العربية الراهنة، سواء بالنسبة لرسالة الفكر والثقافة في تحريك الماضي والحاضر وحساب المستقبل، أو تثوير التراث من منظور راهن ومنهج معاصر، فمن العقيدة ولاهوت الدين إلى الثورة والرفض والمقاومة ولاهوت تحرير الأرض والتنمية والتقدم، ومن النقل عبر التراث الذاتي أو الوافد القديم والحديث إلى الإبداع والتجديد، ومن النص عبر التصور الرأسي للعلاقات إلى الواقع عبر التصور الأفقي في الحياة، ومن الفناء عبر التصوف الكلاسيكي إلى البقاء عبر تصوف الثورة وتصوف التحرير والحرية وتصوف التنمية والتقدم وغيرها.

أما الطابع الثوري التثويري للواقع فيتجلى في اهتمامات «التراث والتجديد» في كتابات عديدة منها «حصار الزمن» و«هموم الفكر والوطن» وغيرها، ويتم تثوير الواقع وتتحقق الثورة فيه بمظاهر الفكر والثقافة التراثية والمعاصرة، الدين والعلم والفن والفلسفة والسياسة والتقنية وغيرها، ويحتاج الواقع إلى نظرية تفسره، ونظرية تفسير الواقع تمثل

---

(١) حوار مع حسن حنفي، برنامج قريب جدًّا، قناة الحرة TV.

الجبهة الثالثة في مشروع «التراث والتجديد»، الهدف من النضال في هذه الجبهة تحويل الوحي إلى علوم إنسانية والربط بين الواقع والوحي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي، وفي البيان النظري للمشروع يظهر مشروع نظرية التفسير بأقسام ثلاثة، المناهج والعهد الجديد والعهد القديم، فالأول محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرضها تراثنا القديم، والثاني محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ أما الثالث ففيه يتم تحليل العهد القديم المقدس عند اليهود وما زال المطلب قائمًا لمواجهة أهل الكتاب بمواجهة مخاطر الاستعمار والصهيونية.

وفي الجبهة الثالثة المرتبطة بالمستقبل تتحقق الثورة بالتخلص من تصور جدلية الأنا والآخر ضمن ثنائية الجهل والعلم، الضعف والقوّة، الشر والخير، الظلم والعدل، الباطل والحق، الفلسفة والتصوف، المعقول واللامعقول، العلم والشعر، الثبات والتغيير، الإرادة والعادة، المحسوس العيني والمثال أو الأنموذج، الإبداع والاستهلاك، بين أمة تسير في المقدمة تقود الركب الحضاري وأخرى تسير في المؤخرة تعاني التخلف والانحطاط، إن صراع الموروث مع الوافد أدى إلى عجز الذات على معرفة أناها وعلى مواكبة العصر وتحدياته، والتحدي القائم أمام الجيل القادم في مستقبل الثقافة العربية ليس في الصراع بين نموذجي التراث والوافد الغربي بل في تحويل الغرب إلى موضوع للعلم وتحجيمه ورده إلى حدوده الطبيعية، وهي مهمة علم الاستغراب في مقابل التغريب والاستشراق كأسلوب للطغيان والطمس.

إن استقامة علم الاستغراب بالنهوض به من طرف الباحثين على عديد من الأجيال يؤدي إلى احتواء الثقافة الأوربية بيئة ونشأة وتكوينًا، ويتحول الدارس إلى مدروس والذات إلى موضوع وعلى أنها تاريخ وليس في منأى عن التاريخ وتُرد إلى حدودها الطبيعية وتزول فيها صفة العالمية ويُفسح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوربية، فتنمحي عقدة النقص في الأنا ويُدحض مركب العظمة في الآخر، فيُعاد تدوين التاريخ وتبدأ فلسفة جديدة للتاريخ، فينتهي الاستشراق وتتحول ثقافات الشرق من موضوع إلى ذات، ويتحقق التناوب والتعاون على التجديد الحضاري.

يظهر من تحليل صلة «التراث والتجديد» كموقف حضاري ضمن مشروع حضاري ضخم بالثورة على مستوى الفكر والثقافة وطيدة، لأنّ الثورة هي الطابع المميّز لكل جبهة

من جبهاته، والثورة فيه على المستوى الفكري والنظري لا تتعارض مع الثورات العربية الراهنة على القمع الفكري والاستبداد السياسي والفساد الاجتماعي، لكن استخدام شبكات التواصل الاجتماعي وسرعتها المذهلة والخلل في صلة الثقافة بالسياسة وفي علاقة الفكر بالحكم وفي علاقة الشباب بالمفكرين والفلاسفة في العالم العربي هو الذي حالبين بين ثورة الشباب والنخبة المثقفة وإن تلقت وتتلقّى الثورات الشبابية كل الدعم والتأييد من قبل المفكرين والعلماء، فما دعا إليه «التراث والتجديد» منذ نصف قرن من الزمن نهض به شباب الحراك الثوري الراهن في أشهر معدودات وفي الجانب السياسي من منه وهو جزء محدود مما يطلبه المشروع ويسعى إليه.

خاتمة

الموقف الحضاري عند "حسن حنفي" مرتبط بفلسفته ككل وبمشروع «التراث والتجديد»، وهذه الفلسفة يغلب عليها الطابع التحليلي النقدي وهذا يظهر في سائر الكتابات من مقالات ومؤلفات وحوارات لدى صاحب المشروع، كما سيطر عليها التكرار والذي يكون في حالات عديدة مشروعا ومطلوبا تقتضيه الحاجة إلى الدقة والعمق والتفصيل، والمشروع كما يتميز بالتثويرية فهو ضخم مفتوح على أكثر من جبهة، من الصعب إتمامه ومن الصعب تطبيقه خاصة إذا كانت عناصره وجبهاته متكاملة من الناحية النظرية، فلا يكفي تحقيقه بجزء أو مجموعة من الأجزاء دون غيرها، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالتخلف والانحطاط وضرورة التخلص من ذلك، فالأمر يحتاج إلى المشروع بأكمله.

وطابع التثوير فيه ارتبط بكل موقف في كل جبهة فالأول التثوير فيه هو الثورة في وجه التراث القديم كما هو في القديم وحسب ما يراه العصر بإعادة بناءه وصياغته وفق مقتضيات العصر. أما التثوير في الموقف من الآخر في الجبهة الثانية يكون بدراسة التراث الغربي ونقده وردّه إلى حدوده الطبيعية من خلال علم الاستغراب. أما التثوير في الموقف من الواقع في الجبهة الثالثة من خلال نظرية التفسير التي تقوم بالتنظير المباشر للواقع.

لسنا ندري إن كانت محاولة إعادة بناء التراث القديم ستنجح خاصة وأن التراث ضخم وغزير والمواقف منه متعددة وهل تجد المحاولة حيّزًا لها في الواقع أم تبقى مجرد إعلان عن

نوايا ومبادئ. وعلم الاستغراب كعلم يقوم في مواجهة الاستشراق وفي مواجهة المركز وتحويل الحضارة من المركز إلى الأطراف وهو أمر ممكن نظريًا ومن خلال الكتابات لكن هل هو أمر ممكن في الواقع؟ كما أن الحضارات السابقة أخذت من الحضارات التي سبقتها لأن الحضارة والعلم لا وطن لهما حيثما كان الإنسان وُجدا، هذه الحضارات لم تربط مصيرها تكوينًا ونشأة بمصير حضارة ما، فالتفاعل الحضاري كان طبيعيًا وبديهيًا. وتحليل الواقع في العالم العربي والإسلامي المعاصر بلغة هذا العصر ولغة العصر من روافدها ثقافة الآخر وفكره ومناهجه، فهو معنا باستمرار في حركة الفكر والفلسفة والفرد والمجتمع، العلم والدين، العقل والنقل، فكيف يصبح الآخر هو الموضوع المدروس وتصبح الأنا الذات الدراسة بسهولة ويسر في واقع متأزم ومريض يسهل فيه الحديث ويكثر ويقل فيه العمل وينعدم الإبداع.

على الرغم من الطابع الثوري التثويري لمشروع «للتراث والتجديد» لم يستطع تحريك الثورة التي صنعها الشباب العربي درء للطغيان والفساد وجلبا للحرية والكرامة، وذلك لفساد العلاقة بين المثقف والسلطة، بين المفكر وأفراد المجتمع، بين النخبة وشباب الأمة، بين النظر والعمل، وبين القول والفعل، لكن هذا لا يعني غياب «التراث والتجديد» تماما عن الثورات العربية الراهنة، فهو حاضر في مرجعياتها الفكرية والنظرية أسسا ومسارا وغايات.



مشروع «من العقيدة إلى الثورة»

هل هو قراءة جديدة وثورة على النموذج القديم في قراءة التراث؟

الدكتورة: جاري جويدة(*)

الملخص

تدل القراءات التاريخية وتثبت الأدلة الاستقرائية أن الفكر في مساره كان تاريخ ثورة وانقلاب الرأي الجديد على الرأي القديم، الحاضر على الماضي، المستقبل على الحاضر، النظريات الحديثة على النظريات القديمة، الثورات المعاصرة على الثّورات الحديثة السستامات الجديدة على السستامات القديمة، باراديغم العلم على باراديغم الميتافزيقا - النموذج الجديد على النموذج القديم... إلخ.

تاريخ الفكر برمته فضاء واسع من الثنائيات يحركها منطق التناقض في حركة جدلية غير متناهية. تهدم هذه المقولة لتحل أخرى بدلها. تظهر فكرة وتبنى على أنقاضها فكرة أخرى على الصعد كافة.

من أجل هذا يكشف لنا تاريخ الفلسفة؛ أن ما من فلسفة وجدت إلا بعد ما انقلب فيلسوفها على ما تعلمه من دروس أساتذة، .ضمن هذا السياق نفهم تواتر المشاريع العربية على عددها وتباينها وعدم تواصلها.

كل المشاريع التي واكبتها النهضة العربية منذ جيل رواد الإصلاح إلى مشاريع جيل الحركة التراثية المعاصرة حملت أفكارًا وطرحت وجهات نظر مشابهة تبعًا للأيديولوجيا التي تؤمن بها وتعدها المرشد في التنظير، ومن ثم فإن مشروع «التراث والتجديد» لم يشذ عن القاعدة حيث كانت له ظروفه التاريخية التي أنتجته.

(*) أستاذة محاضرة - قسم الفلسفة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الجزائر٢.

المشروع كله؛ يشقيه دعوة مفتوحة إلى ضرورة إعادة تأسيس وعينا للقضايا والتحديات التي تواجه مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة من خلال ترميم عالم أفكارنا ينقد الطريق المسدود من منظور الرؤية العالمة، التي لا يعول عليها في إحداث النهوض المنشود، ولفت النظر إلى المسالك النافذة التي يمكن أن تبعث على الرجاء والأمل في مستقبل أفضل.

في المشروع يطرح صاحبه ثلاثة أسئلة:

السؤال الأول: عن «التراث القديم» وهو أهم سؤال وأطوله بما للسلفية من رصيد شعبي في وجدان الجماهير وبما للتراث القديم من رصيد تاريخي على مدى أربعة عشر قرنًا.

والسؤال الثاني: أصغرها للدائرة الضيقة التي يمثلها التيار العلماني عند خاصة المثقفين، تاريخيًا إذ لا يتجاوز امتداده قرنين من الزّمان، على اتصالنا بالغرب الحديث.

أما السؤال الثالث: فهو عن الواقع المباشر وهو الغائب الحاضر، المفكر فيه المسكوت عنه بتعبير (محمد أركون). لا هو بالموروث ولا هو بالوافد، بل هو تراث جديد نظرية جديدة تهتم بتفسير الواقع، ويولد من رحم التُراثين السابقين الطويل والقصير، البعيد والقريب.

سنركز في هذه المداخلة على السؤال الأول أي على مشروع **«من العقيدة إلى الثورة»** وهنا نطرح السؤال: ما هي مسوغات ظهور مشروع **«من العقيدة إلى الثورة»** هل هو دعوة إلى ضرورة مراجعة البدائل المطروحة حول قضايا النهوض الحضاري؟ والتأكيد على أن فشل كل المشاريع النهضوية لا يرجع إلى عجز العقل العربي عن الإبداع وإنما الفشل يعود إلى النموذج المسترشد به الذي يحبس التفكير والتنظير في دائرة النص المقدس المغلق على نفسه.

ينطلق التنظير في مشروع (حنفي) من قناعة حازمة بأن كل مشاريع النهوض بدءًا من الأطروحات الفكرية إلى التجارب الواقعية، كلها قد آلت إلى «طريق مسدودة» و«آفاق مظلمة»، ولم يبق من حل للخروج من المأزق الذي تعيشه الأمة سوى البحث عن مدخل نقدي وإصلاحي جديد مخالف تمامًا لما جرى العرف عليه. يبدأ الإصلاح فيه من إعادة تركيب وتصنيف أطروحات الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة سؤال التقدم، ثم نقد تلك الأطروحات وتجاوزها.

فهل سيكون مشروع «من العقيدة إلى الثورة» امتدادًا واستكمالًا وربما تماهيًا مع النموذج (القديم) الذي سار عليه المفكرون العرب في قراءة التراث - تراث الأسلاف - داخل سقف النص أم هو ثورة على النموذج القديم بهدف إرساء مرشد جديد في النظر للنهضة العربية الإسلامية الجديدة، في دورة الحضارة الثالثة؟.

مقدمة

تدل القراءات التاريخية وتثبت الأدلة الاستقرائية أن الفكر في مساره كان تاريخ ثورة وانقلاب الرأي الجديد على الرأي القديم، الحاضر على الماضي، المستقبل على الحاضر، النظريات الحديثة على النظريات القديمة، الثورات المعاصرة على الثّورات الحديثة السستامات الجديدة على السستامات القديمة، باراديغم العلم على باراديغم الميتافزيقا - النموذج الجديد على النموذج القديم... إلخ.

تاريخ الفكر برمته فضاء واسع من الثنائيات يحركها منطق التناقض في حركة جدلية غير متناهية. تهدم هذه المقولة لتحل أخرى بدلها. تظهر فكرة وتبنى على أنقاضها فكرة أخرى على الصعد كافة.

من أجل هذا يكشف لنا تاريخ الفلسفة: أن ما من فلسفة وجدت إلا بعد ما انقلب فيلسوفها على ما تعلمه من دروس أساتذة، هم ليسوا أساتذة إلا أنهم أعاقوا بإبداعاتهم تجاوز الآخرين لهم.

ضمن هذا السياق نفهم تواتر المشاريع العربية على عددها وتباينها وعدم تواصلها.

كل المشاريع التي واكبتها النهضة العربية منذ جيل رواد الإصلاح إلى مشاريع جيل الحركة التراثية المعاصرة حملت أفكارًا وطرحت وجهات نظر مشابهة تبعا للنموذج الذي تؤمن به وتعده المرشد في التنظير، ومن ثم فإن مشروع «من العقيدة إلى الثورة»

لم يشذ عن القاعدة حيث كانت له ظروفه التاريخية التي أنتجته.

المشروع كله: بشقيه دعوة مفتوحة إلى ضرورة إعادة تأسيس وعينا للقضايا والتحديات التي تواجه مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة من خلال ترميم عالم أفكارنا بنقد

الطريق المسدود من منظور الرؤية العالمة، التي لا يعول عليها في إحداث النهوض المنشود، ولفت النظر إلى المسالك النافذة التي يمكن أن تبعث على الرجاء والأمل في مستقبل أفضل.

في المشروع يطرح صاحبه ثلاثة أسئلة:

السؤال الأول: عن «التراث القديم» وهو أهم سؤال وأطوله بما للسلفية من رصيد شعبي في وجدان الجماهير وبما للتراث القديم من رصيد تاريخي على مدى أربعة عشر قرنًا.

والسؤال الثاني: أصغرها للدائرة الضيقة التي يمثلها التيار العلماني عند خاصة المثقفين، تاريخيًا إذ لا يتجاوز امتداده قرنين من الزّمان، على اتصالنا بالغرب الحديث.

أما السؤال الثالث: فهو عن الواقع المباشر وهو الغائب الحاضر، المفكر فيه المسكوت عنه بتعبير (محمد أركون). لا هو بالموروث ولا هو بالوافد، بل هو تراث جديد نظرية جديدة تهتم بتفسير الواقع، ويولد من رحم التُّراثين السابقين الطويل والقصير، البعيد والقريب.

سنركز في هذه المداخلة على السؤال الأول أي على مشروع «من العقيدة إلى الثورة» وهنا نطرح السؤال: ما هي مسوغات ظهور مشروع «من العقيدة إلى الثورة» هل هو دعوة إلى ضرورة مراجعة البدائل المطروحة حول قضايا النهوض الحضاري؟ والتأكيد على أن فشل كل المشاريع النهضوية لا يرجع إلى عجز العقل العربي عن الإبداع وإنما الفشل يعود إلى النموذج المسترشد به الذي يحبس التفكير والتنظير في دائرة النص المقدس المغلق على نفسه.

ينطلق التنظير في مشروع (حنفي) من قناعة حازمة بأن كل مشاريع النهوض بدءًا من الأطروحات الفكرية إلى التجارب الواقعية، كلها قد آلت إلى «طريق مسدودة» و«آفاق مظلمة»، ولم يبق من حل للخروج من المأزق الذي تعيشه الأمة سوى البحث عن مدخل نقدي وإصلاحي جديد مخالف تمامًا لما جرى العرف عليه. يبدأ الإصلاح فيه من إعادة تركيب وتصنيف أطروحات الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة سؤال التقدم، ثم نقد تلك الأطروحات وتجاوزها.

فهل سيكون مشروع «من العقيدة إلى الثورة» امتدادًا واستكمالًا وربما تماهيًا مع النموذج (القديم) الذي سار عليه المفكرون العرب في قراءة التراث - تراث الأسلاف - داخل سقف النص أم هو ثورة على النموذج القديم بهدف إرساء مرشد جديد في النظر للنهضة العربية الإسلامية الجديدة، في دورة الحضارة الثالثة؟

يذهب حنفي في إحدى النصوص إلى القول: «انتهى فجر النهضة العربية الحديثة ولم نرَ ضحاها أو ظهرها، وحلّ ليلها بسرعة، وسادت روح المحافظة الدينية، وكأن الصاروخ قد هبط إلى الأرض بمجرد أن ارتفع، ولم يستطع خرق حجب السماء إلى رحب الفضاء، فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامي حمى الإسلام ضد الغرب»[1].

يصور النص المشهد التاريخي الذي عكسته الأحداث في نهاية القرن الماضي ويرسم مأساة غروب شمس نهار عاشه جيل الخمسينيات والستينيات وينبئ بفجر نهار آخر ليس غريبًا فقط عن النهار الأول، بل لربما يلح خصمًا في الأفق القريب ونقيضًا له، والحال كذلك.

فقد راحت تتصدر المشهد شعارات الإسلام السياسي الذي استهوى أجيالا من الشباب واستدرجها لأنها وجدت فيه الاحتضان من تناقضات اجتماعية وحضارية حادة اعترضت وسحقت بضراوة مطامحها وآمالها في عالم أكثر عدالة وإنسانية وتوارت إلى الخلف - أو كادت - شعارات الحقبة الناصرية بمفرداتها القومية التي رأت فيها الملايين من العرب حلمها في التحرر والنهضة على مدى العقدين ,فبعد أن أهدرت الهزيمة في عام ١٩٦٧ وتراجع ما بعد «عبد الناصر» الحلم الأفلاطوني, عادت الملايين المحبطة وأدركت أن المسترشد به كنموذج في تحقيق النصر لم يصب الهدف وتمأزق وبات شعارا ليس أكثر. مما دفعها إلى استشراف مرشد آخر يعيد لها مجدها وربما حقق حلمها وهنا بدا الإسلام وكأنه عصا «موسى» المنقذ والمخلص لجيل أنهكت قواه كل المتغيرات الجديدة على الساحة العربية والعالمية.

راحت تردّد أصداؤه وتعبر عنه «مدافع آيات الله» التي انطلقت تدوي في إيران معلنة أن الإسلام وما يحمله من خلاص هو الشعار بل النموذج البديل وريث الثورة الوطنية

---

(١) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، (القاهرة؛مكتبة مدبولي ١٩٦٦ ص ٢٥.

المغدورة وبروز أعمال الجهاد والشهادة ضد أعداء الأمة الذين أصبح حضورهم محضونًا ومشمولًا ببركات النخب الحاكمة ورعايتها. تصرف أقصى جهدها لتؤكد حضور المرشد البديل أي الإسلام.

أمام هذا التوصيف للمشهد التاريخي كان يبدو أن دورة القرنين من ادعاء النهضة والتحديث في العالم العربي قد أسدل الستار عنه وتراجع إلى نقطة الصفر تقريبًا بجدل نازل بدل أن يواصل مسيرته - الصدارة بجدل صاعد.

من هنا بالذات؛ أعني من إخفاق الثورة الوطنية وانحسار الموجة التقدمية، ومن بروز المرشد في التنظير (الإسلام) كقوة أكثر فعالية وحشدًا، بدا لكثيرين من جيل روّاد الحركة التراثية الجديدة. أنه لا مستقبل لثورة أو نهضة خارج الشعار الذي ينطوي عليه المنظور البديل والجديد وكذلك تراثه الذي يشكل مخيال الأمة ومخزونها النفسي الذي لا يمكن القفز فوقه، من حيث أن الإسلام كوحي هو المشكل الأول له. وكذلك كما تكشف عنه الأدبيات الإسلامية المعاصرة كان يعبر في الأغلب عن اليأس في العالم بأكثر ما كان يعبر عن الوعي به.

أمام هذا المأزق تجلت الحاجة في السعي إلى صياغة الإسلام كأيديولوجية للشعوب الإسلامية تحدوها إرادة الفعل وتجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر؛ ما يفسر ويبرر في الوقت نفسه أن تبلور «من العقيدة إلى الثورة»[*]، كان صدوره لزامًا من أجل ثورة تستعصي إذ تجد ما يؤسّسها في العقيدة على أي انكسار ورثناه.

يعتبر حسن حنفي موسوعته من العقيدة إلى الثورة بمجلداتها الخمس القسم الثاني في المشروع الأشمل «التراث والتجديد»؛ استئنافًا للعمل العظيم الذي بدأه الإمام الشهيد سيد

(*) (من العقيدة إلى الثورة) صدر عام (١٩٨٨) يقع في خمسة مجلدات استغرق تأليفه على ما يروي مؤلفه عشرة أعوام كاملة. وهو وحده يصلح أن يكون مشروعًا مستقلًا. لكن حسب المخطط الذي رسم معالمه في كتاب التراث والتجديد هو غير ذلك بل يعد القسم الثاني أو الجبهة الثانية من المشروع الضخم. يذهب فيه إلى مراجعة كل ما كتبه علماء العقائد من «الفقه الأكبر حتى رسالة التوحيد» لـ: محمد عبده. يضع المؤلف في الجزء الأول «المقدمات النظرية» لبحثه، ويبحث في الجزء الثاني «مسألة التوحيد» وفي الثالث «العدل» وفي الرابع «النبوة والمعاد» وفي الخامس «الإيمان والعمل والإمامة». وقد بحث في «الموقف من التراث القديم» يُظهر حنفي قدرة فائقة في الاطلاع على التراث الإسلامي، لا يضاهيه أحد من المعاصرين فيه.

قطب في المرحلة الثالثة من حياته بعد مرحلة النقد الأدبي ومرحلة التصوير الفني في القرآن وهي «مرحلة العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمي والإسلام» ثم محاولة تأسيس هذه «الثورة» على أسس نظرية في خصائص التصور الإسلامي.

باختصار شديد ما يريده حنفي في هذه الموسوعة هو تطوير المرحلة الرابعة من فكر سيد قطب مرحلة «معالم في الطريق».

إن المتأمل في المشروع يكتشف أنه يتضمن طموحًا كبيرًا وهائلًا في إنتاج قراءة واعية، لا بتراث «الأنا» فقط بل وبتراث «الآخر». ورغم أن الانهمام فيه ليس جديدًا(*) فإن السعي في قراءة التراث بهذا القدر من الشمول والكلية لم يتبلور، من تاريخ الفكر الفلسفي العربي المعاصر قبل حسن حنفي إذ ظل التراث، مجرد فضاء للتفتيت والانتقاء(**) ولم يجد أحدًا يبلور الفهم الشامل للتراث في شموليته وكليته، واكتفى التراثيون بالانتقاء النفعي من التراث، حسب الأيديولوجيات التي تؤطر مواقفهم وتؤسس رؤاهم.

مقابل النظرة التجزيئية والأحادية في قراءة التراث تسعى المحاولة الحنفية في قراءة التراث في شموليته وكليته وتنطلق من أن «تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث كما كان التراث مكونًا رئيسيًا في عقليتنا المعاصرة»[1].

نستشف من النص أن قراءة حنفي للتراث تركز على تحليل البناء المعارض لكل من العقل والواقع وليس إلى تبرير فرض الأيديولوجيات عليها من الخارج.

(*) موضوع التراث يعد من أهم المسائل تداولًا بين العامة والخاصة وهو الموضوع الذي بدأه المصلحون الدينيون. غير أن هذه المعالجة جاءت بعيدة عن الطرح الموضوعي الجاد. لذا تعد محاولة حنفي لقراءة التراث محاولة جديرة بالاهتمام من حيث هي قراءة داخل النص الديني لا خارجه.

(**) يترجم هذا في قراءة السلفي (الماضوي) الذي يلح على أنه «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح أولها» [عبر التكرار لا الإبداع] واتبعه السلفي (الحداثي) الذي يلح في المقابل على أنه «لا يتصوّر نهضة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية» [عبر تكرارها أيضًا لا عبر تجاوزها إلى الإبداع].

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، الطبعة الرابعة (بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.١٩٩٢) ص ١٩.

هي قراءة تحضر في التراث الذات والآخر. لأن الغالب على حضور التراث في فضاء الفكر العربي المعاصر أنه حضور عبر التكرار لا الوعي(*).

وهي قراءة تهدف إلى إبداع «الأنا» في مقابل تقليد «الآخر» سواء أكان الغرب أم السلف، قراءة تتجه نحو تحويل «الآخر» إلى موضوع العلم بدلًا من أن يكون مصدرًا للعلم. الأمر الذي يكشف عن الطموح في تجاوز التكرار والإتباع إلى الخلق والإبداع.

لهذا السبب يعد مشروع «من العقيدة إلى الثورة» في مشروع «التراث والتجديد» الضخم عمل يختلف لغة وتوجهًا وغاية عن مشروع اليسار الإسلامي في كون الأول محاولة للتعامل العلمي مع علم الكلام الإسلامي يقدم لنا فيه خطابًا فلسفيًا مصاغًا بلغه القدماء، خاصة علماء الكلام يعرض فيه جهده التجديدي في لغة تراثية يستخدم فيها لغة علماء الدين من أجل فض الاشتباك مع القدماء بحتى يتسنى له صياغة نظريته في التفسير، أو تنظيره المباشر للواقع. تمثل التجارب الشعوبية للباحث نقطة البدء في تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعوري. فالشعور يمثل الوسيط في عملية التجديد بين البناء النفسي للجماهير وأبنية الواقع.

إن القارئ للمشروعين اليسار الإسلامي من العقيدة إلى الثورة يكتشف أنه إزاء قولين متمايزين أحدهما ابستيمولوجي وهو ما نجده في الثاني فهو عمل ذو غاية علمية موجهة للباحثين والعلماء(**) بينما الأول خطابي ديني ذو غاية سياسية يختلف في الموضوع والتحليل عن الثاني فرضته ظروف تلك الفترة(***).

ورغم هذا الفارق بين المشروعين من حيث الهدف فهناك جامع مشترك بينهما هو التعامل النقدي مع التراث وفق نظرة فريدة مفادها إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات

(*) ارتبط تفتيت التراث بخضوعه لتوجيه ضروب من الأيديولوجيات تسقط عليه من خارجه؛ وبحيث راحت هذه الأيديولوجيات المتعارضة إلى حد التصادم تجد في ذات التراث ما يبرر وجودها ويبدعه.

(**) برزت معالم هذا المشروع في الأطروحة الأولى عن محاولة تطوير وإعادة بناء علم أصول الفقه، وهو الفكر المنهجي عند المسلمين والثانية في الظاهريات أي تطور الفكر الغربي في مرحلته النهائية في المنهج الظاهرياتي الفينومونولوجي عند هوسرل وتطور الوعي الأوروبي، والثالثة عن نظرية التفسير عن النص في مواجهة الواقع.

(***) وفاة جمال عبد الناصر وخلافة السادات له وبداية حرب أكتوبر وزيارة السادات للقدس.

العصر. بحيث يكون التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية. فلا تكون قراءة التراث استردادًا مرضيًا لماض درس أو حيلة من هروب وهج المعارك الفكرية أو الاستحقاقات الحضارية وإنما مغامرة محسوبة من أجل الذات الراهنة.

وقد أصر حنفي على هذه النقطة رغم الانتقادات التي تهاطلت عليه ذلك أن اليسار العربي اعتبره طابورًا خامسًا للتيار الديني بل أشدهم خطرًا لأنه يتوسل المناهج المعاصرة لإحياء قيم قديمة أما الإسلاميون فإن غالبيتهم تعتبره علمانيًا متسترًا بيافطات معتزلية. وأدت بالبعض منهم - السلفيون التقليديون - إلى رمي كتاباته بتهم التبديع. لأنها بنظرهم، تشكل خروجًا عن الآليات التي أتاحها الشرع للتجديد والتطوير.

إن مسوغ هذه الانتقادات لأن حنفي يعد من المفكرين التأويليين الذين انطلقوا في تفسيرهم من مساءلة النص ذاته وبحثوا داخل طياته عن معانٍ جديدة وآفاق جديدة واستعملوا منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية واللّغوية الحديثة في عملهم التفسيري. وفي هذا السياق يقول حنفي أنه يفكر تحت سقف النص وإن كل ما يقوم به هو تفسير جديد للنص. «لفتح معانيه وتوسيع آفاقه طبقًا لحاجات العصر والمساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره»[1].

إن الجدة والجرأة التي اتسمت بهما كتابات حسن حنفي في قراءة التراث هي التي أثارت كل ذلك الجدل وردود الفعل العنيفة كما سيأتي لاحقًا.

وإذا عدنا ثانية إلى مطارحة أفكار حنفي التي ضمنها مشروع من العقيدة إلى الثورة باعتباره النموذج العام والمرشد في التنظير بعد الهزيمة الثانية نلاحظ أن هذا الأخير يدور حول موضوع واحد يسميه «التجديد من خلال المراجعة» أي مراجعة كل ما كتبه علماء العقائد من «الفقه الأكبر حتى رسالة التوحيد لمحمد عبده»[2]. وقد رسم في هذه الموسوعة الضخمة معالم برنامجه التغييري ووضع تفاصيله؛ الغاية منه «وضع أيديولوجية ثورية

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣.

(٢) في حوار مع مجلة المنطلق الصادرة في بيروت عدد ١١٤. ١٩٩٦، ص٥٧.

واضحة المعالم تستند إلى عقائد الأمة - أو وضع لاهوت الثورة - لتحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة في التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها»[١].

ولتحقيق هذه المهمة يغوص حنفي في التراث باعتباره المخزون النفسي المتراكم بفعل الموروث بهدف الكشف عن الداء الحقيقي لكل الأمراض التي تعاني منها عقليتنا المعاصرة. فبدأ بنقد كل العلوم القديمة من أجل تأصيل الأصول وإعادة بناء العلوم القديمة وتجديدها. وفي رأيه إذا كنا اليوم مثلًا نئن تحت الإيمان بالقدر والقضاء؛ ونلحق عقولنا بالنصوص ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع وتقبل الإمام بالتعيين ونطيع له خانعين، ضعفاء أو خائفين... وإذا كنا نتهم كل اتجاه طبيعي بالمادية والإلحاد، فكل ذلك سببه الموروث النفسي القديم من علم أصول الدين أو ما يسمى بعلم التوحيد وما عملية الخلط بين العقل والوجدان في فكرنا المعاصر، وفيما بين الخطابة والتفكير، والانفعال والفعل، إلا ناتجة عن العقل، الذي كان يسعى من خلال التراث القديم والموروث من السلف إلى تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة[٢].

ينتقل حنفي بالنقد إلى جانب آخر من التراث هو الجانب الصوفي، فيوليه الاهتمام الكبير، ويحمله مسؤولية واقعنا المنهار لأنه هو الآخر نشأ كذلك من المقاومة السلبية لانحرافات في الحياة[*] ليشكل بنفسه تقدميًا لهذا الانحراف بانحراف آخر. فالدفاع شكل حالة رجوع إلى الوراء[٣].

ولم يسلم التراث الفلسفي من مشرحة حنفي منوهًا في هذا السياق بتراجع إيجابيات التراث لتفسح المجال لتلك السلبيات التي برزت على السطح وأضحت تحدد تصورنا للعالم وتعطينا موجهات للسلوك. ومن هذه المسائل التي ما زالت تغذي وجداننا المعاصر، المنطق الصوري/ العقل التبريري/ المعرفة الإشراقية/ نظرية الفيض الطبيعيات/ الألوهيات/ الدولة المريضة/ غياب الإنسان/ سقوط التاريخ.

---

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج٨، ص ٥١.
(٢) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٦.
(*) للإطلاع على تفاصيل هذا الموضوع: انظر؛ حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج ٢، ص١٥.
(٣) المصدر نفسه، ١٧.

إن هذه الموروثات أعاقت تطور فكرنا القومي وباتت تمتاز بالتلاعب بالعبارات فتراجع التعيين لصالح الظن، وغلبت مناهج الجدل والسفسطة مناهج القياس والبرهان. وطغت لغة الخطابة على التفكير والفلسفة. وصار كل من يدعو إلى النقد في مرتبة الذي يهدم وكل من يرفض هو الخارج عن الشرعية. وما من عنوان لحياتنا سوى المحافظة على القيم الموروثة فبات القبول طاعة والرفض معصية[1].

يستمر نقد حنفي للتراث الفلسفي بالقول أننا أسقطنا الجانب المنطقي العقلاني في الفلسفة ولم نبق إلا على الجانب الإشراقي بعد أن قوّاه التصوف والأشعرية في نفوسنا.

وفي نظر حنفي حتى الطبيعيات في تراثنا لم تعد أن تكون نظرية في مراتب الموجودات الطبيعية وصولًا إلى فهم التصور الهرمي للكون، فنظرتنا إلى القوى الطبيعية أسيرة التصور المسبق للوجود المتعالي، وما على هذه القوى إلا أن تعمل في خدمة وجود ذلك المتعالي.

إن الداء الذي ينخر جسد الأمة يعود في نظر حنفي إلى ذلك الموقف التشخيصي الذي ينطلق من تقديم تراثنا للفضائل النظرية على الفضائل العلمية وإعلائه من شأن العلوم النظرية كالإلهيات والحكمة والمنطق على حساب العلوم الطبيعية كالسياسة والأخلاق.

ويبقى الكلام عن التراث خارج العصر وضمن التراث، وسط غياب تام للإنسان. وهي النتيجة المشؤومة من التراث الفلسفي القديم الذي قسم الحكمة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات ولم يفسح فيها مكانًا للإنسانيات كمبحث مستقل. وغياب الإنسان هذا، قد يكون هو السبب في أن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان، بل على تقديس الله، وأن مجتمعاتنا المعاصرة، ليست مجتمعات إنسانية، بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية، بل إلهية[2].

بلا شك يدل هذا الطرح على جرأة كبيرة في التحليل ويتسم بالعمق الفلسفي خصوصًا عندما يواجه قضايا تتصل بجوهر العقيدة الدينية وجملة من المقدسات والمسلمات متمثلة بتقاليد وعلوم اقتنعت بها الأجيال لفترة طويلة. فأسهمت في بنيتها الذهنية حتى بات من

---

(١) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٠-١٠٢.

(٢) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج٢، ص ١٦.

الصعب التخلي عنها. ومن هنا تأتي أهمية التنوير بعد الوقوف على مجمل الأمور والقضايا التي تعيق تطورنا. وتعيد الإنسان المغيّب من قبل التراث والتاريخ أيضًا. وهذا ما قصده حنفي عندما قال «فنظرًا لأن تراثنا الفلسفي قد تصور العالم بين الأعلى والأدنى ووضع الإنسان بين الله والعالم فقد ظهر المحور الرأسي وغاب المحور الأفقي. ووجد الإنسان بين الأعلى والأدنى ولم يوجد بين الأمام والخلف. فكان أن غاب مبحث التاريخ كمبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم»[1].

أمام هذا المشهد الدرامي الذي آلت إليه علوم القدماء في منظور حنفي يمكن لنا التساؤل هل لنا بابن خلدون جديد يعيد توصيف مسار الحضارة على مدى أربعة عشر قرنًا بعد أن وصفها ابن خلدون في القرون السبعة الأولى؟ فقد انقضى ضعف الزمن. وإذا كان ابن خلدون قد وصف الحضارة الإسلامية وهي في أفول، وحضارة الفرنجة في صعود فهل يصف حنفي الحضارة الإسلامية في صعود والحضارة الغربية في أفول؟ بعد أن يتناول حضارة «الأنا» تناولًا نقديًا يعيد من خلاله النظر في العلوم القديمة وليس في المناهج والمذاهب وحسب، بل أيضًا في الأصول ذاتها. ويعيد الاعتبار إلى مركزية الإنسان في النص الديني، طالما أنه الخليفة والمؤتمن على فعل الإعمار بدل الانغماس في المنزع اللاهوتي والانشغال بالغيبيات، الذات الإلهية، الأسماء، والصفات، القضاء، والقدر...

فما هو النموذج الذي يستند إليه في نقل محور الاهتمام من الوحي (الله والرسول) إلى محور الاهتمام بالإنسان، أي من العلوم العقلية إلى العلوم الإنسانية بدايتها الوحي وغايتها الأيديولوجية؟ كيف تم نسج «الأنا» خلافًا لـ«الآخر» في هذا المشروع «من العقيدة إلى الثورة» هل التعديل الذي جاء به يغير كثيرًا من النتائج العامة في مشروع النهضة العام، أم أنه هو ذاته أي التغيير لم يتجاوز مستوى المنطلقات أما الأهداف فهي واحدة؟

قبل البث في التساؤلات المطروحة نشير في البداية إلى أن حنفي يرى أن التراث ليس تركيبة طبيعية بل لحظة تاريخية أيضًا. فالتراث أهم مكون للثقافة، والثقافة أهم مكون للسلوك لأننا مجتمعات تراثية شئنا أم أبينا والقول لـ: حنفي نحن - مقارنة - بالغرب لم

(١) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٠، ١١١.

نفصل بعد، مازال القديم حيًا في الحديث، في حين الغرب فصل في عصر النهضة بين القديم والحديث وقال إن القديم قديم ولا يتفق مع الحديث. وراحوا يسوغون معايير جديدة للحديث وفق نموذج يتفق مع العقل والطبيعة. مثل حقوق الإنسان والعقل الاجتماعي. أما نحن فلم نفصل بعد أي مازال القديم حيًا، لكن هذا القديم ابن لحظة مضت عندما كانت الحضارة الإسلامية منتصرة والجيوش فاتحة، وبالتالي ظهرت الثقافة القديمة في عصر الانتصار، عصر الأشاعرة والعقائد والفقه والتفسير وسيطرة المركز باستمرار على كل أنساق المعرفة والعلوم.

أما الآن فاللّحظة التاريخية تغيرت والفكر العربي في مأزق ونحن مهمشون ومهزومون، بالإضافة إلى طبيعة تركيبة السلطة القديمة؛ فالتراث ترثان؛ تراث السلطة وتراث المعارضة. والذي ورثناه هو تراث السلطة متحدًا بتراث الدولة، أما تراث المعارضة فقد اختفى. والآن قد تكون أحد أسباب أزمة المعارضة هي أنها تحاول أن تعارض إما بأيديولوجيات علمانية لا تجد صدى في وجدان الناس أو بتراث السلطة.

من أجل هذا لجأ حنفي في هذه الموسوعة ينقد المقدمات والأصول ويزعزع أكثر البديهيات القارة في العقل الإسلامي ويعيد النظر في كل شيء ويسعى إلى قلب الأفاهيم يثور على العقيدة بالتحرر من مقدماتها الإيمانية ويكاد ينسف الأسس والمسلمات في علم أصول الدين الإسلامي، وفي نقده لهذا العلم يعلن حنفي خروجه عن التقليد وتجاوزه لذاك النموذج الذي سار عليه السلف الصالح معلّلًا رفضه بأن هذا العلم يقوم على مقدمات إيمانية خالصة تعبِّر عن إيمان ذاتي خالص وتصدر عن الغيب[1]. والقدماء في نظره هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم. وما قالوه وفعلوه ليس فوق الجدال. بل ينبغي أن يكون موضع فحص ونقد ومنطلقًا لإعادة النظر والبناء.

لهذا السبب يمكننا اعتبار مشروع «من العقيدة إلى الثورة» تعبيرًا عن صرخة تحمل كل الألم والشكوى وبكل ما فيها من حرارة من الواقع الذي بدا فيه الإنسان العربي والمسلم فاقد الوعي ومشوه المعرفة، خاصة معرفته بالقضاء والقدر وحدود الإرادة الإنسانية والإرادة

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد١ ص ٧.

الإلهية ودوره من السلطة فبدا مستسلمًا للمقادير على حد فهمه المشوه لها، ينتظر التغيير من أعلى. من الله أو من السلطات دون أن يبذل أدنى جهد من جانبه لإحداث التغيير. كما يترجمه هذا النص «...إن كثيرًا من مآسي عصرنا لهو انتظام الكرم والجود، والتشوق إلى الهدايا والعطايا، والتزلف من أجل هبات السلطات حتى أصبح العصر كله عصر تعايش وارتزاق. بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغيير الاجتماعي في حياتها قد تمت أيضًا الجود والكرم، وكأنها هبات من أعلى، وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها... وقد يكون هذا هو السبب في معاناة عصرنا من اعتبار كل حق مِنّة أو فضلًا من رئيس كل مرؤوس»[1].

نستنتج من النص أن مشروع «من العقيدة إلى الثورة» جاء ثورة على أهم العلوم القديمة «علم أصول الدين» ومناهجه ومصطلحاته القديمة بل سستامه يهدف إلى إعادة تأسيسه تأسيسًا يلبي حاجات الواقع.

إنه الطريق الذي يحقق هدف التوحيد والتحرير لو تم بناؤه طبقًا لحاجات العصر، بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم. من هنا يرى حسن حنفي أن مهمة هذا العلم ليست مجرد مهمة نظرية وهي تأسيس الأيديولوجية الإسلامية بل هي مهمة عملية كذلك هدفها تكوين جبهة واحدة من دول آسيا وأفريقيا ضد المخاطر التي تهددها، والآتية من الاستعمار القديم.

لقد أراد حنفي في هذه الموسوعة تثوير العقيدة واستخدامها آلة من آليات التغيير والثورة على سلبيات الواقع. فالعلم القديم كما -يرى- لم يعد صالحًا بمناهجه القديمة لفعل التقدم وإحداثه في نفس الإنسان المعاصر، بل إن هذا العلم بات سببًا من أسباب المظاهر التي يشكو منها الإنسان المعاصر.

من هنا يهدف التأصيل الواقعي عنده إلى «إعادة بناء علم أصول الدين بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة للدفاع عن البلاد و إطلاق التوحيد من عقاله، و إيقاظه من سباته وتحويله إلى فاعلية في الأرض وحركة في التاريخ»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج١ ص ٣٢.

نفهم من النص أن التأصيل الواقعي للعقائد هو عمل إبداعي؛ فإذا كان القدماء يهدفون إلى إثبات العقائد عن طريق إثبات صحتها عند العقل والبرهنة عليها نظريًا فالأمر عند حنفي مختلف إذ يريد أن يثبت صحتها في الواقع ويبرهن عليها عمليًا. مؤكدًا أنه ليس مُتَّبِعًا وليس مبتدعًا في الوقت ذاته. فهناك - كما يقول - فرق بين الابتداع والإتباع الأول خروج عن النهج بلا أصول والثاني تطوير للأصول وتجديدها.

في هذا السياق نطرح السؤال :إذا كان حنفي يهدف كما يؤكد على ذلك مرارًا إلى تطوير الأصول وتجديدها أو التأصيل الواقعي للعقائد واستخدامها لإحداث النهضة المنشودة للأفراد والجماعات ولإثبات صدقها في الواقع فأي علم من العلوم القديمة يناط بهذه المهمة؟

هنا يبدأ موقف حنفي من علم أصول الدين القديم. ليشمل أوسع هجوم على علم الكلام القديم حيث لم يترك شيئًا في هذا العلم لم ينتقده بدءًا باسمه مرورًا بتعريفه وموضوعه ومنهجه وصولًا إلى مرتبته بين العلوم، ليصل في النهاية إلى وضع بديل عنه.

والمبرر لهذا الموقف أن علم الكلام لم يفشل فقط في أداء مهمته بل كان من أسباب فشل الأمة الإسلامية وتأزم الفكر.

إن علم الكلام أدى إلى تعميق الجدل واحتدام الصراع لنصرة فرقة على حساب أخرى سواء أكانت الأشاعرة أم المعتزلة أو السلفية أم الشيعة أم الخوارج... في الوقت الذي كانت فيه الأمة في حاجة إلى التوحيد والتوحد. والأكثر من هذا نجد أن هذا العلم أدى إلى اغتراب الإنسان وقذف به خارج العالم. كما يلاحظ في هذا العلم طغيان قضية التوحيد على قضية العدل. بل يذهب إلى أن ابتداع العدل في التوحيد هو أحد أسباب تخلف فكرنا المعاصر. ذلك أن فكرنا المتخلف المعاصر بكل امتياز هو ثمرة هذا الفكر القديم. وهنا نشير إلى أن حنفي لا يستثني من الفكر القديم إلا الفكر المعتزلي ولهذا يقول: «وهذا المصنف «من العقيد إلى الثورة» محاولة لاستئناف هذه الومضة الإصلاحية وتحويلها من أشعرية في التوحيد واعتزالية في العدل إلى اعتزالية في التوحيد والعدل»[1].

---

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ص ١٧٨.

يقصد بذلك الانتقال من بناء العلم الأشعري إلى بناء العلم المعتزلي عن طريق اكتشاف العدل وراء الإلهيات والسمعيات معًا.

إن الانتقادات التي يقدمها إلى علم الكلام توصله في النتيجة إلى وصف علم الكلام بأنه علم مقلوب، لأنه يجعل الله مركز الوحي وموضوع علمه، في حين أن الوحي مركز الإنسان وموضوع علمه. إن حنفي ينظر إلى الوحي أنثروبولوجيًا وليس ثيولوجيًا. فهو علم الإنسان وليس علم الله.

من هنا نجد حنفي يطبق على علم الكلام ما فعله كارل ماركس بالجدل الهيجلي، أي يجعله يقف على قدميه، على أرض الواقع والإنسان بدلًا من وقوفه على رأسه، أي بتحويله من القضايا اللاهوتية إلى قضايا الإنسان.

في الواقع أن حنفي لم يقف عند نقد العلوم القديمة بصفة خاصة وتراث «الأنا» بصفة عامة بل راح يدعو إلى ضرورة تجديده ويحرص على إعادة بناءه بما يتماثل ومقتضيات العصر. خاصة تجديد تراث المعارضة نظرًا إلى ما ينطوي عليه من عناصر عقلانية هامة. فالتراث هو «الدليل على استمراريّة أي شعب من الشعوب في تاريخه، كما أنها قضيّة التجانس الحضاري لشعب من الشعوب»[1].

من هنا نفهم لماذا يعطي حنفي التراث كل أهمية ولماذا يتمسك بالنص في خطوة أولى وإعادة قراءته في خطوة ثانية لتجديده في خطوة ثالثة.

وهنا نسأل - حنفي - لماذا التجديد ولماذا ننطلق من التراث في عملية النهوض؟

كيف يتم تجديد التراث في منظور حسن حنفي وما هي أدواته المنهجية وآلياته الفكرية وربما الأيديولوجية، ما غاية هذا التجديد وما هي أهدافه؟

تتمحور مهمة التجديد في التراث في القيام بالتنظير المباشر للواقع نظرًا إلى غيابها عن أنصار التراث وأنصار التجديد. لأن الفريقين حاولا معالجة أزمة التغيير الاجتماعي من نظرية باعتماد نموذج معين سواء أكانت النظرية مستوحاة من الموروث أو منقولة عن «الآخر»

---

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٠.

الغرب «أنصار التجديد» وظل الواقع كما هو دون وعي تام بمكوناته وأسباب هزائمه وفي هذا يقول: «يقوم أصحاب الموروث وأصحاب المنقول بنفس الخطأ وهو البدء بنظرية مسبقة، وعلى الواقع أن يتكيف طبقًا لها... فكلاهما يدافعان عن فكر لا عن واقع»[1].

إن الواقع في نظر حنفي يفرض تفجير نظرية من صلبه تترجم مشكلاته، تفسره وتكون قادرة على تغييره. والتراث هو «نظرية الواقع»[2] وهو «نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»[3].

من هنا يمكن القول إن أي تعامل مع التراث يجب أن يتم من داخل شرعيته، باستثماره وإعادة تأويله في ضوء إشكالاتنا الفكرية والأيديولوجية الحالية.

يقول حنفي: «إيماننا هو التراث والتجديد وإمكانية حل أزمات العصر أو فك رموز العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث ... هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع»[4].

إلا أن إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي يجب أن نميز فيه بين الجوانب المشرقة المضيئة التي يمكن أن تكون حافزًا للنهضة والتنوير، والجوانب المظلمة الجامدة التي تشكل عائقًا أمام مشروع التجديد والتحديث، ومن هنا يذهب حنفي إلى التمييز داخل تاريخ الفكر الإسلامي بين اليسار واليمين، «فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة لها يسار ويمين فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار والفلسفة الإشرافية الفيضية عند الفارابي وابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين، فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسلة يسار والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين، وفي التفسير؛ التفسير بالمعقول يسار والتفسير بالمأثور يمين»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٤) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد١، ص ٧.
(٥) حسن حنفي، اليسار الإسلامي، العدد ١٥- كانون الثاني ١٩٨١، ص ٨.

إلا أنه يشير إلى أن التراث الإسلامي الحالي هو تراث الغالب، أي أيديولوجيا السلطة المتحكمة في مقابل حركات المعارضة التي تم قمعها وإقصاءها كالمعتزلة والخوارج[١]. لذا وجب أن تكون رسالة «من العقيدة إلى الثورة» الكشف عن الجوانب المهمشة من النصوص التراثية. بل أكثر من ذلك يتعين تثوير التراث وتحويله من مستواه الميتافيزيقي حتى يصبح لاهوت أرض وأيديولوجية وطنية ثورية تعكس هموم الجماهير وتطلعات المستضعفين.

إن هدف التراث عند حنفي «تحويل الإلهيات إلى فكر نظري، ثم تحويل الفكر النظري إلى أيديولوجيا سياسية اقتصادية واضحة المعالم يمكن صياغتها بطريقة عقلية علمية صرفة، ووضع برنامج شامل تتحقق فيه هذه الأيديولوجيات ويصبح هذا البرنامج دليلًا للعمل الثوري»[٢].

لهذا السبب نجد حنفي يربط تقدم الأمة بشرط تحويل الثيولوجيا إلى انتروبولوجيا. ويشيد بالحضارة الغربية لأنها حضارة في - رأيه - قامت على فكرة وسيادة الإنسان عكس الحضارة العربية الإسلامية التي احتقرت الإنسان ولم تجعله محورًا في رؤيتها بل استبدلته «بالله».

ويستمر في القول إن الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة بين كل الحضارات التي استطاعت بعد نضال دام أكثر من أربعة قرون إثبات الإنسان والشعور الإنساني كنقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء وكل شيء من بعدها يكون خلالها. وهذا هو معنى الكوجيتو الديكارتي[٣].

أما الحضارة العربية الإسلامية فإنها نشأت من معطى «قبلي» وهو الوحي فامتدت حول هذا الوحي على شكل دوائر متداخلة من المركز إلى المحيط وهذا ما شكل لها عيبًا بنيويًا كانت من نتيجته تغيب الإنسان «كمبحث مستقل» في تراثنا القديم. فأصبحت حياتنا ومجتمعاتنا المعاصرة إلهية بدل أن تكون إنسانية.

---

(١) حسن حنفي، الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، مجلة المستقبل العربي السنة ١٥، العدد ٥٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩.

(٢) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ج١، ص ٣.

(٣) حسن حنفي، دراسات إسلامية، بيروت ص ١١٠.

إن غياب الإنسان عن التراث في موقف حنفي قاد إلى غياب آخر لا يقل أهمية وخطورة عن الغياب الأول وهو غياب البعد التاريخي.

فالتاريخ سبب آخر لتخلف العرب وتعثر نهضتهم، فتقدم الشعوب -بلا شك- مرهون باكتشاف شعورنا التاريخيّ فغياب البعد التاريخيّ هو الذي أورثنا غياب الوعي التاريخيّ في وجداننا المعاصر.

لذا يُحمل حنفي المسؤولية في النقص بالحس التاريخي في تراثنا القديم لعلم أصول الفقه الذي وضع الإنسان في مقابل الله دون وضعه في التاريخ مفوتًا عليه الفرصة ليكون علمًا تاريخيًا كبيرًا مع أنه حوى بوادر لإمكانية قيام فلسفة التاريخ من خلال الإجماع والاجتهاد. ويخلص إلى القول إن الخطأ الكبير الذي ارتكبته الحضارة العربية الإسلامية كان عندما تمّ الاستغناء عن التاريخ وتمّ استبداله بالله.

هكذا نجد حنفي في مهمة التجديد يدعو إلى استخدام البدائل النظرية الكامنة في التراث وعندما نسأله عن طبيعة هذه البدائل ومعالمها يجيبنا بقوله: «هناك البدائل النظرية القديمة أكثر اتساقًا مع مشروع النهضة... ولكنها بدائل لم تعش أكثر من أربعمائة عام ثم توالت... هناك نسق بديل عن النسق الأشعري السلطوي وهو النسق الاعتزالي القائم على الأصول الخمسة المعروفة في التوحيد والعدل وفي خاتمتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو نسق قد يكون أكثر مطابقة لمشروع النهضة... وهناك تصورات تثبت استقلال العقل والإرادة واطراد قوانين الطبيعة مثل التنوير الرازي، ابن الراوندي... وهناك فلسفة الرفض والنقد والاعتراض وأعمال العقل النقدي ابن رشد والبدائل القديمة كثيرة لم تعش نظرًا لأن أحزابها لم يقدر لها أن تنتصر»[1].

وفي الحالة التي تعجز فيها تلك البدائل القديمة عند -حنفي- والتي تمثل اختيارًا جديدًا لحل أزمات العصر علينا أن نقوم نحن بإبداع بدائل جديدة تلبي متطلبات عصرنا كما فعل القدماء عندما أبدعوا في إيجاد بدائل لمقتضيات عصرهم.

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج١، ص ٣٨١.

ويلخص متطلبات العصر في سبعة تحديات:

١- تحويل الفكر إلى واقع والتراث إلى حياة والفلسفة إلى رسالة والعلم إلى قضية.

٢- نزع سلاح التراث من أيدي الخصوم في الداخل والخارج. (إبراز نشأة تراث السلطة وكيف تم تهميش تراث المعارضة).

٣- إبراز تراث الشعب، تراث المصلحة.

٤- وقف «التغريب» لدى الفئة المثقفة التي انفصلت عن التراث لأنه لم يلب حاجاتها.

٥- محو التفرقة بين الخاصة والعامة، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير.

٦- تجنيد الجماهير لأخذ مصيرها بيدها لتحقيق التحالف بين سلطة العنف وسلطة الثقافة.

٧- تحرير الأرض العربية من الاحتلال والغزو، وتعد القضية الأولى في واقعنا القومي[١].

إن هذه المقتضيات هي ما يدفع حسن حنفي إلى إرساء نهج تأويلي يضمن إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة (الكلام والفلسفة والتصوف والأصول) إذ لا بد من تشييد سوسيولوجيا تاريخية للفكر الإسلامي للكشف عن الجذور السوسيو - أيديولوجية للإشكالات العقائدية والثقافية. غير أن تحويل العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية ليس سوى خطوة نحو موقف أكثر جذرية يكمن في «الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تعليل سلوك الجماهير، أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية»[٢].

بناءً على جملة النصوص التي تشكل (الموقف من التراث القديم) نستنتج أن حنفي يعطي الأولوية للتراث وهي أولوية ذات وجهين: وجه مسبب لأزمات العصر، ووجه يجعله شرطًا

(١) حسن حنفي، موقفنا الحضاري، مجلة مركز دراسات الوحدة العربية، بحوث المؤتمر الفلسفي الأول، ط١ (بيروت - أيلول - ١٩٨٥) ص ٢٨، ٢٩.

(٢) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٦.

ضروريًا لفك أزمات العصر. وهو في هذا كأنه يشبه العلامة ابن خلدون عندما جعل من عامل العصبية العامل الأساسي في نشأة الحضارة وسبب في سقوطها.

في خاتمة هذه المداخلة نعود ثانية إلى مقدمتها لنستحضر السؤال الذي كنا قد طرحناه والمتمثل في إذا كان حنفي بالفعل في تأسيس الموقف من (التراث القديم) قد تجاوز ذاك الشعار الذي قام عليه نموذج النهضة العربية من الجيل الأول إلى جيل حسن حنفي.

نلتمس من عرض حنفي لإعادة بناء العلم القديم بهدف التأصيل أنه يتبنى النموذج الذي قام عليه الفكر الاعتزالي ويسعى إلى ترسيخه في فكرنا المعاصر ويشجب في المقابل النسق الذي قام عليه الفكر الأشعري السلطوي. لكن السؤال الذي نطرحه هنا إلى متى سيظل حسن حنفي واقفًا على الأرضية النصيّة. عندما يصرّح بالقول: «إن العقائد نشأت تأسيسًا على الواقع وإنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم...»[1].

عندما يتحدث حنفي عن رغبته في تحويل الوحي إلى «أيديولوجية ثورية» ألا يخلط بين الابستمولوجيا والأيديولوجية فيعزّز الوعي الزائف على حساب الوعي الأصلي؟

هل صار قدرًا محتومًا على الفيلسوف المسلم من ابن رشد إلى حسن حنفي كما يذهب إلى ذلك على حرب لا يستطيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه؟

خلاصة العرض أن النص القديم عند حنفي هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره «كل قراءة تبدأ بمعرفة شيء ما معرفة ما يحتاجه القارئ أولًا، ماذا يريد أن يقرأه في النص وماذا يريد النص أن يقول له، فالقارئ هو الذي يقرأ النص وهو الذي يعطيه دلالته»[2].

إذا كان الأمر كذلك فإن مسألة «التراث والتجديد» تستحيل ضمن هذه القراءة مجرد «إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر. وبحيث يكون التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية»[3].

---

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، ص ٤٥٨.

(٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٤٦

(٣) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣

أو يكون التراث هو (الهامش) والتجديد هو (المتن) المعلق عليه. والحق إن التراث هو بالفعل مقصود لا من أجل ذاته، بل من أجل الذات الراهنة.

ولكن تحويله إلى وجود من أجل الذات الراهنة إنما يقتضي سيطرة عليه لا تتحقق عبر إنتاج معرفة علمية به ولا تتجاهل كونه ظاهرة لها وجودها الموضوعي على نحو ما ولها قوانينها الخاصة.

ولعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية بالتراث لا يتأتى إلا بالأخذ في الاعتبار السياقات المعرفية والتاريخية والأيديولوجية التي نشأ وتطوّر فيها. وربما هذا ما تعجز عنه قراءة حنفي الفينومونولوجية التي لا تعرف إلا مجرد رده إلى السياق الشعوري للقارئ.

وبدل أن تكون الأدوات المنهجية المستخدمة وسيلة في قراءة ما، قد تتحول إلى عائق (ابستيمي) يحول دون إنتاج هذه القراءة.

لهذا السبب نرى أنه من الضروري أن تسعى أي قراءة للتراث لا إلى مجرد تحديد إجراءاتها وأدواتها المنهجية فقط، بل وإلى اختيار فعالية هذه الإجراءات بعد التطبيق الفعلي، وذلك للتحقق مما إذا كانت هذه الإجراءات وما يخايلها من تصورات قد مكنتها من تحقيق طموحها، أم أنها أعاقته. والملاحظ أن العائق الذي يَسِم القراءة الحنفية الذي فرضته طبيعة أدواته إنما يتجلى في تبني إستراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقًا مع العصر، تتكشف في الشعور، ومن دون تفكيك تلك الدلالات القديمة بردها إلى السياق المعرفي والتاريخي الذي أنتجها.

ولسوء الحظ فإن ذلك هو الثابت الغالب على مشروع حنفي، والذي يتكشف - تبعًا لذلك - عن حسن نبوئي لا تاريخي. ولعل هذا ما أوقع المشروع في المأزق على الرغم مما ينطوي عليه من طموح فذ ونبيل.

هذا أولًا ثانيًا؛ قد نتفق مع حسن حنفي في استعراض الملامح العامة لتطور علم العقائد بصفة عامة وعلم الكلام بصفة خاصة بحيث يكون «فقه الواقع» أساسًا للفكر العلمي. ومنشئًا لكثير من العلوم الحديثة التي تستنبط من التراث القديم ومن نفس العقائد دون تغييرها. لكن تغيير موضوعات علم (أصول الدين) القديم، وإلغاء الموضوعات القديمة

مثل التوحيد، الذات، والصفات وغيرها يعني تهميش التراث وقطع الصلة بالماضي وإهمال مصادر الثقافة الأولى لهذه الأمة - كما يؤدي إلى ضمور فكرة الإنسان المسلم عن التوحيد في أصلها النظري لأن الأصل النظري دافع إلى العمل فكيف نطلق طاقات التوحيد في الأمة دون أن نعتمد على التأصيل النظري؟

مع العلم أن حسن حنفي يدرك تمام الإدراك أن التأصيل النظري ضروري للانتقال إلى التأصيل الواقعي. وتحقيق العقيدة في واقع الإنسان والحياة العملية. خاصة أن هناك عقائد أساسية لا تختلف حولها كل فرق الأمة المتجادلة مثل، التوحيد والنبوّة والبعث والسمعيات. ولا سبيل إلى إهمال دراستها أو تاريخها العلمي وتراث الأمة حولها لتعميق التأصيل النظري وللانتقال إلى استنباط تأصيل نظري معاصر من هذه العقائد وتحقيقه في الواقع.

وفي علم أصول الدين يتسلح حنفي باحتياجات عصرنا لنقده. وهذا منهج كما يذهب إلى ذلك محمود أمين العالم مغلوط. موضحًا ذلك بأن نتائج علم أصول الدين القديم هي صدى لملابسات عصرها. ومن الخطأ محاكمتها وفق معيار عصرنا.

كما أن حنفي برأي أمين محمود العالم يرّد على أسئلة التراث الأصولي القديم بإجابات حديثة معاصرة، رغم أن هذه الأسئلة(*) كما يقول لا تعد انهمامًا أساسيًا لعصرنا، رغم كمونها في وجدان الأمة الشعبي.

حقًا إنها أفاهيم موجودة في الفكر الإسلامي المعاصر لكنها ليست موضع تنازع وجدال كما كان عليه الأمر في الماضي[1].

على ضوء هذه القراءة الضيقة والمحدودة الأفق نظرًا لاتساع المشروع وضخامته وجسارته في العرض التحليلي المستفيض لعلم (أصول الدين) القديم وللقضايا الجوهرية في (علم الكلام) القديم يمكن القول إن القراءة الحنفية للتراث تعد قراءة متميزة ومتفردة وتبقى جديرة بالاهتمام إذا ما قورنت بالقراءات المعاصرة للتراث.

(*) مثل المعجزات، وملاك الموت، والعرش، والصراط والشفاعة....

(١) محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ص ٢٢.

فلسفة اللاسلطوية وثقافة الثورة

د. محمد بامية(*)

الثورات الناجحة في التاريخ هي الثورات التي تغيّر الإنسان وليس فقط أنظمة الحكم. والثورات التنويريّة يمكن أن تُسمّى كذلك لأنها لا تُطيح بنظام حكم بقدر ما تُطيح بعقلية وثقافة سلطويّة مُنتشرة في المجتمع .ومن هذا المنظور يمكن القول بان النتائج الثقافية للثورات العربية الحالية لا يمكن رؤيتها بوضوح إذا ركّزنا أنظارنا فقط على الحراك السياسي في مرحلة الثوره وما بعدها، وهو حراك تمثله بشكل أساسي الديناميكيات الحزبيّة والعقليّات الدستوريّة. أمّا إنجازات الثورة في ثقافة المجتمع فلا يمكن رؤيتها بوضوح إلا بعد سنوات عديدة من الثورة، وذلك لأن الثقافة تتغيّر بأساليب تختلف عن أساليب تغيير السياسات والأنظمة، ولأن التغيير الثقافي هو في نهاية المطاف تغيير لعقل ولرؤية للعالم، وليس فقط لأساليب حكم الدولة أو تقنييّات أدارة المجتمع.

ثورات الربيع العربي قد تبدو لنا كحركات سياسية هائلة، ولكنّها لم تبرز من حركات سياسية منظّمة ولم تفتح هذه الثورات المجال لقيادة أو لتنظيم أو لحزب أو حتّى لرمز ثوري ليُمثّل أو يقود الثورة بأكملها. فقد اعتمدت هذه الثورات بشكل أساسي على الحس العفوي كمصدر أساسي لنظرية الثورة وعلى خفّة الحركة كأسلوب أساسي لممارسة الثورة. من هنا يمكن القول بأن الثورات العربية استلهمت نظرية وأسلوب الثورة من مصدر قريب منها ألا وهو الثقافة الشعبية العامة. على العموم ليس هناك دلائل على أن الكثير من الثوار كان لهم إطّلاع عميق قبل الثورة على النظريات الليبرالية مثلًا أو الفكر الماركسي أو اللاسلطوي) أو ما يُعرف عادةً بالأناركية ويُترجم خطاءً كفوضوية (أو حتى

(*) جامعة بيتسبرج، الولايات المتحدة.جامعة بيتسبرج، الولايات المتحدة.

الأسلامي بشكله السياسي. ورغم ذلك أبرزت الثورات العربية أفكارًا وممارسات هي من صميم الليبرالية من ناحية واللاسلطوية من ناحية أخرى، وكأنها كانت على معرفة عميقة ومباشرة وعفوية بأهم تيّارات الفلسفة السياسية الحديثة. السؤال إذن: من أين أتت هذه المعرفة الثورية الجاهزة؟ وإذا كان الجواب هو أنّها أتت من ثقافة شعبية موجودة وليس من مشروع سابق للثورة لأدلجة الجماهير بشكل أو بأخر، فكيف نُفسّر إذن أن هذه الثقافة نفسها لم تُنتج مثل هذه الثورات من قبل، بل كيف أن الثقافة الشعبية نفسها بدت في مرحلة ما قبل الثورة وكأنها عماد الديكتاتورية والسلطوية في الدولة والمجتمع؟

أود أن أركز في هذه المداخلة على جوانب اللاسلطوية في ثقافة الثورة وذلك لأن هذه الجوانب يتم في العادة تجاهلها في مرحلة ما بعد الثورة حين يتعلّق السؤال بطبيعة السلطة الآتية. حينئذ يستمر الفكر اللاسلطوي في الحياة كما كان دائمًا خارج السلطة السياسية وكمصدر للتكوين التاريخي للمجتمع المدني ولأعطائه نوع من الاستقلالية عن الدولة. وللتدليل على مركزية الاتجاهات اللاسلطوية في الثقافة العامة أود أن أذكر مثالًا بسيطًا ولكن شديد الأهمية من الناحية التاريخية ألا وهو الفرق الذي كان حتى فترة وجيزة واضحًا، كما نعرف من الأعمال التاريخية للدكتور طريف الخالدي، بين «السياسة» كعلم للسلطة و«الشريعة» كعلم للحياة العامة يتكون من خصائص لاسلطوية قد تبدو الآن شبه منسيّة. حيث أن «السياسة» قد برزت تاريخيًا، وبالتحديد ابتداءً من القرن الثالث للهجرة، كعلم لإدارة الدولة، وكان هذا العلم منذ البداية مُميزًا بشكل واضح عن الشريعة، والتي لهذا السبب يمكن النظر إليها كعلم مستقل لإدارة الحياة اليومية، مشتملةً على المعاملات والعبادات. والفرق بين مجالي السياسة والشريعة كان واضحًا حتى بروز الدولة الحديثة في العالم العربي، إذ كان علم السياسة يُمثّل الاهتمامات السلطوية للحكام بينما كان علم الشريعة يُمثّل ديناميكيات لاسلطوية ولم تكن قادرة على السيطرة على بعضها البعض في مجتمع متغاير. وهذه الحقيقة تبدو أكثر وضوحًا إذا أخذنا بعين الاعتبار ثلاث خصائص تاريخية للشريعة والتي جعلت من الشريعة تعبيرًا شبه مثالي عن الثقافة اللاسلطوية. هذه الخصائص هي أولًا القبول بتعددية مذاهب الشريعة وليس الإصرار على وحدتها، وثانيًا القبول بإمكانية وجود التناقضات ضمن الشريعة كما هو واضح من

إمكانية وجود فتاوي متناقضة بين طبقة العلماء في ذات الزمان وعلى أعلى المستويات، وبدون أن يُشكّل هذا التناقض سببًا لحرب ضروس، وثالثًا بلورة الشريعة تاريخيًا ليس من طرف مشرّعي الدولة ولكن من طبقة قريبة للشارع وهي طبقة العلماء والذين دائمًا اعتبروا، كما يُذكّرنا شاه ولي الله، أن المجتمع هو مسؤليتهم المباشرة. كلّ هذه الخصائص تُميز الشريعة تاريخيًا كمشروع لاسلطوي عظيم لأنه كان مبني على فرضية ضرورة إنشاء ثقافة شعبية علمية ومقبولة بشكل طوعي ومتغاير وبدون فرض سلطوي من قبل الدولة، والتي كان همّها الأساسي بأي حال تطوير علوم الحكم والإدارة وهي علوم لم يكن لها أي علاقة بالشريعة. فكما نعلم أن القوانين الإدارية التي سنّها السلطان محمد الفاتح أو سليمان، مثلًا، لم تعتمد إطلاقًا على الشريعة بل لم يدّعي هذا أي من هؤلاء الحكام. وإذا عرفنا هذا التاريخ يمكن لنا أن نفهم كيف أن الشريعة يمكن أن تتحول إلى نظام سلطوي مستبد إذا تم تحويلها إلى قوانين للدولة، إذ أن الشريعة تفقد بهذا التحويل الخصائص التاريخية التي أتى ذكرها، وتتحو ل بذلك من مصدر للثقافة اللاسلطوية إلى عماد للاستبداد ولتعزيز سلطة الدولة على المجتمع.

أردت ذكر مثال الشريعة ليس لأن لها أي علاقة بالربيع العربي، ولكن كنموذج لمصدر تاريخي للوعي الاجتماعي وللثقافة العامة يتمتّع بخصائص لاسلطوية عندما يوظّف كعلم يومي للحياة الأجتماعية، وبخصائص سلطوية بحتة عندما يوظف كأداة بيد الدولة لإدارة المجتمع. ومن هنا يمكن لنا أن نفهم أن الثقافة الشعبية تحمل في طيّاتها معرفة سلطوية ولاسلطوية في الوقت نفسه. ولذلك من الممكن أن نفهم كيف أن ثورة تُنادي بالحرية قد تبرز أحيانًا من ذات المصادر الثقافية التي قد تُنتج قمعًا واستبدادًا في فترات أُخرى. ولذلك فإن أهم مشاريع الثورة كما اعتقد هو ليس إنشاء دولة تحكم المجتمع بشكل أفضل، ولكن تعزيز الاستقلالية الذاتية للمجتمع عن الدولة، إذ في هذه الحالة تتوفر فرص أكبر للثقافة الشعبية لتطوير مفاهيمها اللاسلطوية وتجنب تحويلها إلى مجرد أدوات فكرية لسلطة دولة ما بعد الثورة على المجتمع.

أود فيما يلي تلخيص ما أعتقد أنها أهم المفاهيم اللاسلطوية التي ظهرت بوضوح في الربيع العربي كأدوات فكرية أساسية للثورات، مُركّزًا على تلك المفاهيم التي لها علاقة

مباشرة بالثقافة الشعبية من ناحية وبأطروحات الفلسفة اللاسلطوية من ناحية أخرى. وهناك بالتحديد ثلاثة مفاهيم تُمثّل أشد العلاقة بين هذه الثقافة وتلك الفلسفة. فأولها مفهوم بساطة الحقيقة، وثانيها مفهوم الثورة كممارسات حوارية، وثالثها مفهوم «الشعب» مُجرّدًا من أي تمثيل أو قيادة.

١. بساطة الحقيقة: كل من تتبع مسيرات الثورات العربية يلاحظ ليس فقط بساطتها التنظيمية أو سلاسة شعاراتها ولكن كيف أن هذه الظواهر مرتبطة بعفوية شاملة للثورة ككل، فكأنه كان هناك إتفاق شعبي شامل للقيام بثورة. ولكن ظهور هذا «الاتفاق» إلى السطح لم يكن بسبب وجود أي اتفاق فعلي قبل الثورة، ولكن لأن الثورة بدت كأنها الحقيقة بعينها، الحقيقة التي يعرفها كل من يراها على الفور. ومن الصعب تفسير سيكولوجية ثورة غير مُنظّمة إذا لم نأخذ بعين الاعتبار عامل انقشاع الغيب الجاثم على صدر زمان ما قبل الثورة وبروز واضح لرؤيا تبدو نقيضًا كاملًا لذلك الغيب، وهي ظاهرة تبدو كظهور مفاجيء لحقيقة يؤمن بها مُراقبها على الفور، كأنها "فلق الصبح" في سيرة الوحي النبوي. ففي آخر رسالة قبل استشهاده في جمعة الغضب يقول الفنان أحمد بسيوني أنه لم يبق أمامنا إلا خطوة بسيطة جدًا للإطاحة بالنظام، مُسجلًا بذلك رسالة كان من المستحيل سماعها أو قولها أو قبولها بأي شكل قبل الثورة بيوم. هذه الرؤيا لا تبرز كنتيجة لتحليل علمي وطويل ومتأنّي، ولكن كظهور مُفاجيء لاحتمال كان كل تحليل موضوعي قبل الثورة بيوم يقول أنه كان بعيدًا أشد البعد. هناك إذن علاقة بين الظهور المفاجيء للأماني والإيمان ببساطة الأشياء. وهذا الإيمان تُعززه اللحظة الثورية لأن الثورة ذاتها تبدو كتعبير منطقي لهذه الحقيقة. فقد سمعت مقولة من أحد المعتصمين في ميدان التحرير في الأيام الأولى من الثورة، بأن حكمة الله رأت أن يقوم بالثورة الناس البسطاء (على حد تعبيره)، لأن قدرة ومشيئة الله تبرز في هذه الحالة بشكل طبيعي كقدرة ومشيئة الناس البسطاء وليس كتنفيذ لإرادة إنسانية أُخرى. ورغم أن هذه الأطروحة تأخذ منحًا قد يبدو دينيًا ولكنها لا تُسيّس الدين، إذ أن هذا المشارك في الثورة لم يكن مهتمًا بأية حركات منظمة سواء دينيّة كانت أم غير دينيّة. حكمة الله كما تُفسّر في هذه الحالة لا تعتمد على أي سلطة أُخرى خارج الإنسان، وتبرز في التاريخ بشكل مباشر في عفوية ثورة شاملة تعبّر عن إرادة شاملة، والتي

تكون شاملة بقدر ما تكون مبنيّة على اكتشاف مُلهم، كأنه الوحي، لبساطة الأشياء التي تُنظم نفسها بنفسها بدون احتياج لأي سلطة من خارجها.

٢. الثورة كحوار: أكثر ما نرى من الثورات هي مواقعها الكبرى، كالمسيرات والمجازر واحتلال الميادين والمدن ولحظات المد والتراجع والتحدّي والحسم وما إلى ذلك. ولكن في هذا الخضم ننسى أحيانًا أن الثورة هي في الواقع عملية طويلة، وأن أغلب الوقت الثوري يتم إمضائه في نقاشات وحوارات مستفيضة لا يسجّلها أحد. وهذا ينطبق حتى على الثورات السريعة المسار نسبيًّا كالثورة المصرية، فكل من تواجد في ميدان التحرير مثلًا من آواخر يناير وحتّى سقوط حكومة أحمد شفيق في الثالث من مارس، قضى معظم الوقت في حوارات مع من كان متواجدًا حوله. وأهميّة هذه الملاحظة تكمن في أن الثورة، وخاصّةً ثورة غير مُنظّمة وبدون قيادة، تحتاج إلى اكتشاف ذاتها بذاتها. الحوار المتواصل واللامحدود كان سبيل الثورة إلى اكتشاف أهداف الثورة والتعرّف على الكمّ الهائل من الطاقات التي لم يرها أحد من قبل والتي بدت في زمان الثورة وكأنها كانت مُخبّأة طيلة الوقت تحت حجاب نسمية «الشعب»، والذي كان مجرد اسم لُمسمّى غامض بل مشكوك بهويته قبل الثورة. والمهم في الحوار لم يكن الوصول إلى أي نتيجة بذاتها بل وجود جو تحاوري شامل يمكن من خلاله اكتشاف قدرات الذات ومواهب الآخر وتجربة جدلية الأفكار. وهذا الجو بدا لي ولغيري أهم من أي استنتاج قد نصل أو لا نصل إليه، لأن الأمور المعروفة في زمان الثورة هي مضمون ما يتكلم به أهل الثورة وليس نتيجة الثورة. ذلك لأن حوار الثورة يمشي على وتيرة الثورة ومعها، أما نتيجة الثورة فتبقي غير مضمونة بل ربما غير معروفة إلى أن نصل إليها.

الطبيعة الحوارية للثورات العربية تتعلق بشكل مباشر بعفوية هذه الثورات، إذ مع غياب القيادة والإرشاد الفوقي يُصبح المناخ التحاوري بوصلة الثورة. ومن هنا يُمكن القول بأن الثورات العربية هي ثورات براغماتيّة في المحصّلة النهائية رغم إنها أيضًا راديكاليّة. وهذا المزيج النادر بين ممارسة واقعية وعملية من جهة وأهداف جذرية من جهة أُخرى لا يمكن الوصول إليه بدون مناخ تحاوري شامل ومستمر يساعد الثورة على اكتشاف إمكانيّاتها وآفاقها وأهدافها. وهذة الاكتشافات تصبح فيما بعد جزء من هوية الثورة، فالثورات العفوية تحصل على هيويتها بعد أن تبدأ في المسير وليس قبل. براغماتيّة الثورة

إذن تتلخص في أنّ الثورة لا يدعو إليها أحد قبل أن تقوم، وإنما تتحول من مسيرة إلى ثورة بعد أن تبدأ في المسير الذي تكتشف من خلاله حقيقتها كثورة. فالثورة المصرية التي تُسمّى الآن بثورة ٢٥ يناير بدت كثورة بالفعل يوم ٢٨ يناير. وبعد تبيان هويتها كثورة تصبح هذه الحركة جذرية الأهداف من خلال المناخ التحاوري في الميادين، والذي يُكتشف من خلاله أن الأهداف الجذرية قد أضحت أهدافًا واقعيّة، وأن الثورات العربية، وبالتحديد من خلال أسلوبها العفوي واللاسلطوي، هي في النهاية أنسب الأساليب لحلّ تناقض قديم بين الواقعية والجذرية.

٣. «شعب بلا قيادة»: تُفهم الفلسفة اللاسلطوية أحيانًا بشكل خاطيء كأنها دعوة للفوضى، بل أن الترجمة العربية المعتادة للأناركية هي «الفوضى»، رغم أن المفهوم الأساسي للأناركية هي أنها نوع من النظام الاجتماعي الذي لا يعتمد على السلطة ويستمد صيرورته من التقاليد الاجتماعية التي يتم الاتفاق عليها بشكل طوعي وبراغماتي. ومن هذا المفهوم تعني «الأناركيّة» نظام ولكن بدون سلطة، أي «لاسلطوية» (وليس فوضى). وهناك الكثير من التعبيرات والمفاهيم والتقاليد في الثقافة الشعبية، مثلًا تقاليد مؤسسات الحرفيين في مصر حتى أواخر القرن التاسع عشر، والتي عبّرت تاريخيًا عن لاسلطوية تنظيمية تلقائيّة وبديهية في مجتمعاتنا التي كانت في الواقع بعيدة في حياتها اليومية عن سلطة الدولة. ومع بروز الدولة الحديثة برز معها مفهوم سلطوى مناسب لها، ألا وهو «الشعب». فالدولة الحديثة تستمد أو تدّعي أنها تستمد سلطتها من الشعب، وقد أصبح هذا الإدعاء شاملًا لكل الدول الحديثة بما فيها الدول الديكتاتورية التي لا تستشير شعبها بأي أمر من أمور الحكم. والغريب في هذا المفهوم الحديث أن كلمة «الشعب» أضحت كأنها كلمة مفهومة وذات معنى بديهي، رغم أنها تعبير مُجرّد وغالبًا غير محسوس، يختزل كمًّا هائلًا من الفوارق الفردية والطبقية والمهنية والدينية والفكرية والأسلوبحياتية وما غيرها من الفوارق الطبيعية في حياة أي «شعب». ورغم ذلك لم يكن هناك مفرّ من استخدام هذا التعبير المُجرّد في لحظات فاصلة من التاريخ الحديث، وخاصّة تلك اللحظات التي تطلّبت وحدة الإرادة مثل النضال ضد الاستعمار ثم الغزو الصهيوني الذي ما زال مستمرًّا. فحجم «الشعب» وحجم القدرات المطلوبة منه يعتمد على حجم التهديد الذي يواجهه، ولذلك برز مفهوم «الشعب» في العالم العربي الحديث

كأداة مقاومة لتهديد خارجي، ولذلك بقي «الشعب» مفهومًا دفاعيًا حتى مرحلة الربيع العربي. وأعني بهذا أن تعبير «الشعب» كان غالبًا يعبر عن مطالب لاستعادة حقوق مسلوبة من المجتمع ككل، أكثر مما كان يعبر عن حق المجتمع في السيادة على الدولة.

ومع بداية الربيع العربي تحوّل مفهوم «الشعب» من الدفاع إلى الهجوم، إذ أن الثورات العربية كلها بنت شرعيتها على أساس أنها تنفيذ لإرادة الشعب، وتأكيد على مبدأ الشعب كمصدر لأي شرعية، وفوق كل ذلك على الإيمان التلقائي بأن الشعب يقوم الآن بدوره كأداة فعل في صنع التاريخ مباشرة، ولا ينتظر أي عامل آخر ليقوم بهذا الفعل بالنيابة عنه، سواء كان هذا العامل قائدًا تاريخيًّا أم حزبًا أم دولة عظمى. واعتقد أن هذا التحول يُمثّل أوضح التعبيرات في التاريخ العربي الحديث عن استمرارية المفاهيم اللاسلطوية في المجتمع رغم عقود من الاستبداد والأنظمة الحديثة التي كان همّها الأساسي محو أي ذكرى لاسلطوية في التراث الاجتماعي، وإفراغ المجتمع المدني من أي استقلالية، وتحويل المجتمع ككل إلى مزرعة تحصدها الدولة لصالحها ولكن باسم الشعب.

ولذلك فأن الربيع العربي يُمثّل لحظة فارقة نادر مثيلها ليس فقط في التاريخ العربي الحديث بل في التاريخ الحديث ككل. فمثلًا إذا أردنا مقارنة الثورات العربية بالثورة الإيرانية قبل ثلاثة عقود ونيف - وهي آخر ثورة شعبية كُبرى في محيط المنطقة قبل الربيع العربي (إذا استثنينا الانتفاضة السودانية الفريدة ضد نظام النميري في منتصف الثمانينات) - نجد اختلافًا كبيرًا في مفهوم قيادة الثورة. فرغم أن الثورة الإيرانية كانت ثورة شعبية بكل معنى، فقد كان لها كذلك صفة اشتركت فيها مع غالب الثورات الشعبية في العصر الحديث، ألا وهي أهمية وجود قيادة واضحة تُمثّل عزم الشعب ووحدته ضد الطغيان. ولذلك كانت مسألة سلطة الثورة واضحة في حالة الثورة الإيرانية بشكل لا يمكن مقارنته بأي من الثورات العربية، والتي لم يكن لأي منها بديل جاهز ومتفق علية بشكل عام لاستلام سلطة الدولة بعد انهيار النظام القديم. (إلى حد ما يمكننا هنا استثناء ليبيا حيث تطلّبت ظروف الحرب والتهديد الشامل للمدن نوعًا أعلى من التنسيق والاتفاق، والذي بقي ضمن أدنى حدود الضرورة ولا يقارن بشبة الإجماع في إيران الثورة على قيادة الخميني وبدون أي ظروف حرب تتطلّب التنسيق بين الثوار والاتفاق على نوع من الهيكلية التنظيمية).

بالمقارنة تقدم ثورات تونس ومصر النموذج الأكثر وضوحًا عن مفهوم شعب يقوم بثورة وينفّذ إرادته بإسقاط النظام ولكن دون أن يفتح أي مجال خلال هذا الصراع الملحمي لبروز قيادة ثورية لتكون جاهزة لاستلام زمام السلطة بعد سقوط النظام. ولذلك نرى أن هذه الثورات تعتمد في النهاية لإكمال الثورة على جزء نظيف نسبيًّا من صلب النظام القديم، كالمجلس العسكري في مصر أو الانتقال الدستوري النادر في تاريخ الثورات في تونس. وهذه الظاهرة تبدو واضحة في ليبيا كذلك، إذ يتكوّن المجلس الوطني الانتقالي إلى حد كبير من مسؤلين ذوي مناصب رفيعة في النظام القديم. في أي من الأحوال، لا نرى في أي من الثورات العربية أي ملامح لظاهرة ثورية قيادية مثل الإمام الخميني، ناهيك عن ذكر الثورات اليسارية أو القومية طوال القرن العشرين فيما كان يُعرف بالعالم الثالث، والتي ارتبطت دائمًا بقيادات تاريخية واضحة المعالم والهوية، زودت كل منها ثورتها بوحدة رمز وآلية تمثيلية وتنظيمية بدت حتى الآن من بديهيات أي عمل ثوري.

الربيع العربي إذن أطاح بالبديهيات السلطوية للفكر الثوري الكلاسيكي، وأوضح كيف أنه من الممكن مقارعة وهزيمة سلطة هرمية مُسلّحة حتى الأسنان بحركة شعبية لا تُحرّكها أية سلطة. هنا من المهم أن نتذكر كيف أن هذا الشعب الذي يريد الآن إسقاط النظام بنفسه، بدا كامل الاستعداد في فترات تاريخية مضت لتخويل سلطة مُحددة لتقوم بالعمل التاريخي الثوري المطلوب باسم الشعب وموافقته وبالنيابة عنه. فحزب الوفد حظّي بهذا الدور بعد ثورة ١٩١٩ وجمال عبد الناصر قام بة فيما بعد، وحاول قادة عرب آخرون تقليد هذا المنهج فيما بعد، ولكن بدون درجة عالية من النجاح المطّرد. ويمكن لذلك القول بأن عبد الناصر كان أسطع وبالتالي آخر رمز أو تجسيد ممكن لمفهوم "الشعب" في العالم العربي. وعندما وصل النموذج الناصري إلى طريق مسدود في العالم العربي، برز مثال الخميني في مكان قريب كرمز وتجسيد موحّد لذات الفكرة، أي سلطة الشعب ممثلة بقائد تاريخي يسترد للشعب حقوقه المسلوبة ويشرح للشعب سرّ الثورة التي لا تتم إلا بحكمة قائدها، لأن الشعب لا يُمثّل إرادته مباشرة بل يمثّلها من يملك دفّة ثورته.

من هذا السياق التاريخي يمكننا إذن أن نقول بأن الربيع العربي قد أعاد لمفهوم «الشعب» سلاسته اللاسلطوية، أو بالأحرى عرّف "الشعب" من جديد بشكل لاسلطوي بحت، لأن

الذاكرة لم تنسى. فكما نعرف وكما عرفنا يمكن للشعب أن يقبل بديكتاتورية تحكم باسم الشعب وتُسمّي نفسها «ثورة»، كما يمكن للشعب أن يقوم بثورة تحت قيادة واضحة المعالم وتكون جاهزة لاستلام السلطة فورًا من النظام البائس، لتقوم بإنشاء استبداد أشدّ رسوخًا لأنه يكون في هذه الحالة استبداد باسم ثورة حقيقية. ولكننا رأينا كل هذه التجارب في القرن المنصرم، مما يدفعنا إلى القول بأن ذاكرة تاريخية قد تكونت وقامت بعملها، ألا وهو إضافة ملخّص دروس التجارب الثورية الماضية إلى الثقافة الشعبية. والدليل شبه المباشر على وجود هذه الذاكرة بالشكل الذي أجزمه هنا هي أن «الشعب» يحاول الآن أن يقاوم كل إغراءات القيادة أو حتى التنظيم الموحّد، رغم المنافع الإدارية الكثيرة والمعروفة لمثل هذا التوحيد. إذ أن تاريخ السلطوية باسم الشعب قد أصبح جزءًا من ذاكرته السلبية وبالتالي جزء مما تشك به ثقافته العامة بشكل عفوي.

من الثورة الاشتراكية إلى الثورة المفتوحة

قراءة في الخطاب القومي

أ. موسى بن سماعين(*)

(كالعنقاء التي تنبعث من رمادها تولد الشعوب العربية اليوم من الحطام الذي آلت إليه)

برهان غليون

مقدمة

نجحت المجتمعات العربية في افتكاك استقلالها، وبلورة صيغ من التنظيم الاجتماعي، مس الحياة الاقتصادية الاجتماعية، وبناء نظم سياسية حديثة نسبيا، والمساهمة في الحياة الثقافية بصورة ما، إلا أن احتلال فلسطين، وبعده هزيمة جوان ٦٧، وضعت هذه المجتمعات أمام مرآة الحضارة، ليكتشف الجميع، حجم الفوات الحضاري، فانطلقت المشاريع الفكرية والنقدية، في محاولة لكشف الخلل، والمساهمة في رسم معالم مجتمع يندرج في صنع الحضارة الإنسانية، غير أن النخب الحاكمة أخفقت في تبني إستراتيجية تضمن الحد الأدنى من النمو الحضاري، لم تبرز للعيان معالم الفشل طيلة الربع الأخير من القرن العشرين بسبب اختباء الأنظمة العربية وراء صراعات الحرب الباردة، لكن مع بروز معالم النظام العولمي، وسقوط جدار برلين، وانهيار الاتحاد السوفياتي، انكشف الغطاء وتضاعفت مؤشرات أزمات أنظمة الحكم العربية، فتجلت مظاهر الأزمة في العالم العربي، إذ بدت الدول العربية القطرية بحالة من الضعف والقزامة، وأصبحت عرضة لتحرشات الدول العظمى الطامعة

(*) قسم الفلسفة- جامعة باتنة-الجزائر.

في خيراتها، فخسر العرب إمكانيات الدفاع عن خياراتهم الوطنية، وخسروا إمكانيات التنمية الحقيقية، فجمعت هذه الأنظمة بين «انعدام الإنجاز وانعدام الأمن والاستقرار وانعدام الإيمان بالحاضر والمستقبل وانعدام الإيمان بالنفس (...) وتحولت البلدان من أوطان إلى سجون، لا يعرف الفرد كيف يدبر أمره بها ليهرب منها بأسرع وقت ممكن... »[١] وفي المقابل سيطرت على الحكم لوبيات لا هم لها سوى الانتفاع الشخصي، والتهام الموارد الحية للبلاد وتهريبها إلى الخارج، وأصبح النهب ميزة تدل على الشطارة، الرشوة حق للمرتشي، فغاب الوازع الأخلاقي، واندثرت بقايا الشرف عند هذه الطغمة الحاكمة، وبلغ الاستهتار بإرادة الشعوب حدا خطيرا، أن أصبح توريث الحكم في الجمهوريات العربية، سنة يجري التحضير لها على قدم وساق فكانت النتيجة الطبيعية لهذا الوضع المتأزم حراك الشارع، الذي وصفه البعض بالثورة المباركة، وحذر البعض من تداعياته التي قد تخدم أجندات غربية، لكن مهما تكن الأحكام، ومهما تكن النبوءات إلا أن قوة الانتفاضة والقمع الشرس الذي يلقاه المواطن، مربك ومحير إلى الحد الذي يدفعنا إلى طرح جملة من الأسئلة نذكر منها هل ما يحدث في الشارع العربي ثورة حقيقية؟ أم فتنة لا تصيب الذين ظلموا خاصة؟ هل سيكون مصير هذا الحراك (الثورة) مثل ما سبقه من حركات جعجعة رحى لا نرى لها طحينا؟ أم أن الأمل معقود هذه المرة بأن يكون ربيعا عربيا بحق؟ ما هي الشروط التي ينبغي توفرها حتى يجني العربي ثمار هذا الحراك(الثورة)؟ على أن المشكلة في نظر بعض المستشرفين للمستقبل العربي، لا يتعلق بمصير الأنظمة العربية التسلطية القائمة، فهذا أمر قد حسم نهائيا، إنما المشكلة هي في صالح من سيكون هذا الانهيار، لقد عبر برهان غليون عن هذه المشكلة في مداخلة له بعنوان أزمة النظم العربية الشمولية بالقول:«هل سيأتي انهيار النظم القائمة، لصالح نظم تعددية تعكس الالتزام بمبادئ الديمقراطية (...) أم سيكون هذا الانهيار فاتحة لحقبة جديدة من الفوضى والاضطراب وعدم الاستقرار والحروب الداخلية؟»[٢].

---

(١) برهان غليون، العرب وتحولات العالم،حوار أجراه رياض زيادة، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥، ص ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) كريم مروة وبرهان غليون وآخ، أزمة النظام العربي وإشكالية النهضة، وقائع ندوة برلين في ٢٠٠٥/١٢/٣، دار الانتشار العربي، لبنان، ط١، ٢٠٠٧، ص٤٢.

أولا: في مفهوم الثورة

قد يبدو مصطلح الثورة مألوفا للناس العاديين، وقد يبدو كذلك بأن محتواه من لغة العرب منذ القدم، غير أن الدارس يجد أن المصطلح بمحتواه السياسي والاجتماعي والإيديولوجي، حديث النشأة، فإذا عدنا إلى قواميس اللغة العربية، وجدنا بأن أصل كلمة الثورة هو الفعل ثار«يثور، ثورا، وثورانا، فهو ثائر، بمعنى هاج، ثار الماء نبع بتدفق، ثارت الدابة، هاجت، ثار الغبار والدخان، ظهر وانتشر.»[1] أما في اللغة الأجنبية الفرنسية فإن كلمة (Revolution) الاسم المؤنث أصله اللاتيني (Revolutio) فلها معاني كثيرة نذكر منها الحركة الفلكية الدورية لجسم سماوي، وفيزيائيا هي الحركة الدورية لشيء حول محور ثابت، ثم تحول المعنى للدلالة على التغيير العيف في البنية السياسية والاجتماعية للدولة[2]، هكذا نرى أن الكلمة في اللغة العربية وإن دلت على التغير العنيف فهو تغير ذاتي داخلي خلافا للغة الأجنبية فإن الكلمة تعبير فلكي الأصل، شاع استخدامه بعد أن أطلقه العالم الفلكي كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) على الحركة الدائرة والمنتظمة للكواكب حول الشمس.

اكتسب المصطلح مدلوله السياسي والاجتماعي في اللغة العربية حديثا تحت تأثير الاحتكاك بالثقافة الغربية «فالمؤرخون العرب القدماء، لم يستخدموا كلمة ثورة، بل كلمات مثل خروج، فتنة..»[3]، ورغم إعجاب رواد النهضة بالثورة الفرنسية وما بشرت به من مبادئ إنسانية واجتماعية وسياسية، إلا أن الكثير منهم رأى في الثورة خرابا وبلبلة وفوضى عارمة، وخروجا عن الملك، وفتنة، يمكن العودة مثلا إلى المقالة الخامسة من تلخيص الإبريز في تلخيص باريز للطهطاوي، جاء فيها «إدراك علة خروج الفرنساوية عن طاعة ملكهم»، «في ذكر التغيرات التي حصلت وما ترتب عليها من الفتنة»[4]، وهكذا يكون مصطلح الثورة في الفكر العربي، حديث في نشأته، خاصة في حمولته السياسية والاجتماعية والأيديولوجية المعاصرة.

---

(١) عصام نور الدين، نور الدين الوسيط، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١ ٢٠٠٦، ص٤٧٤.
(2) Le petit LAROUSSE , Ed vuef, 2001, P891.
(٣) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، http//www.dohainstitute.
(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، موفم للنشر، ط١، ١٩٩١، ص٣٠١ وما يليها.

لقد ساهم الفكر الغربي الحديث سواء في شقه الليبرالي أو في شقه اليساري الماركسي في إثراء الفكر السياسي العربي، فوصفت حركات التحرر العربي من المد الاستعماري أولى ضروب الثورة، ثم انتعش المصطلح أكثر تحت تأثير الماركسية، فكيف نظر الماركسيون للثورة؟ وما هي المهام المنتظرة من فعل التثوير الذي يدعو إليه الماركسيون؟ هل نجح هذا التيار في دعواه؟

ثانيا: التنظير للثورة الاشتراكية

ترتبط الثورة الاشتراكية في الفكر القومي العربي بما يعرف بالقومية العربية الراديكالية، التي يمكن تتبع زمن ولادتها، بالعودة إلى الحرب الفلسطينية سنة ١٩٤٨، وما تبع ذلك من ظهور للكيان الإسرائيلي الذي شكل جرحا أليما في الضمير العربي والإسلامي، «لقد باتت فلسطين ترمز إلى إخفاق القومية العربية في مواجهة التحدي الأعظم: تحدي البقاء القومي، فالقومية الليبرالية عاشت زمنا على خيلاء التراث العربي، هذه الخيلاء بدت مفلسة في ضوء حقيقة عدم الكفاءة العربية في فلسطين»[١] تعزز هذا النزوع نحو اليسار والفكر الثوري مع هزيمة حزيران، في هذا السياق تأتي أراء المفكر السوري الطيب تيزيني في حديثه عن الثورة، كمطلب عربي قومي، من باب التراث، الذي عانى من قراءات لا تاريخية، ولا تراثية، قراءات ادعت بأنها برغماتية، تأخذ من التراث ما يحقق النفع الآني كاجتثاث مقاطع من هنا وكلمات من هناك وتوظيفها بما يخدم توجها ما في ظرف ما، لكنها كانت قراءات طمست الحقيقة في كل الأحوال، إذ لم تراعي التراث في كليته، وفي تاريخيته[٢]، هكذا تبرز الصورة الإيديولوجية للطبقة البرجوازية العربية، بأنها صورة انتقائية هزيلة هجينة، لأنها ترى في التصور القدري الجبري التبريري مرتكزها الأساسي.

هكذا يصبح من المشروع الانتقال من التراث إلى ثورة تراثية، تتجسد فعليا من خلال ثورة ثقافية«توجب علينا القول، أن إحداث ثورة في فهم قضية التراث (ثورة تراثية) في

---

(١) طارق إسماعيل، اليسار العربي، ترجمة محمود فلاحة، دار النبراس، سوريا، لبنان، دون طبعة، ص٢٣.

(٢) يصدق هذا الوصف على كل الدراسات السابقة لمشروع طيب تيزيني، بما فيها السلفية الدينية أو القومية، بل حتى اليسارية، راجع طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، الجزء الأول، دار ابن خلدون، ط١٩٧٨،٢، ص٨٨ وما يليها.

كنف ثورة ثقافية»[١] وهذا لا ينجح إلا بإحداث ثورة اجتماعية، تشكل الأرضية الصلبة للثورتين التراثية والثقافية.

استلهاما للنظرية الماركسية التي تؤكد بأن الوصول إلى المرحلة الشيوعية - وهي أكمل مراحل التاريخ - تمر حتما عبر الثورة العمالية على الأوضاع السائدة، التي أدت إليها المرحلة الرأسمالية، ومن ثمة راح تيزيني يوظف بلا أدنى حرج جميع مقولات النظرية الماركسية، من جدلية مادية، وجدلية تاريخية، وصراع طبقي، وأقواها مقولة الثورة، كتعبير على التغيير الجذري للأوضاع العربية، التي ما عادت تحتمل التأخير.

إن مهمة المثقفين في نظر طيب تيزيني هي الاستيلاء والسيطرة على المجال الثقافي، الذي لا ينجح إلا بوجود الحاضن الاجتماعي متجسدا في الثورة الاجتماعية، وهنا يختلف تماما مع عبد الله العروي، الذي دعا في كتابه «العرب والفكر التاريخي» المثقفين إلى التحكم في المجال الثقافي ولا يشترط في ذلك السيطرة على السلطة، إن ربط السيطرة على المجال الثقافي بالمجال الاجتماعي يؤكد جدلية العلاقة بين البنيتين الفوقية والتحتية في المجتمع العربي.

بموجب هذه الروح الثورية التي تسكن قلب تيزيني، راح يصور التاريخ العربي الإسلامي بأنه تاريخ التشكيلات الاجتماعية، التي اهتدت إليها النظرية الماركسية، فالوجود العثماني، وبتعبيره الغزو العثماني، الذي جثم على الأرض العربية طويلا قد مثل المرحلة الإقطاعية «لقد استمرت السيطرة العثمانية مرحلة طويلة، تبلور في أثنائها مجتمع إقطاعي متجانس بشكل عام من حيث الأطر الاجتماعية»[٢]، ولما كانت مرحلة الوجود العثماني تمثل النمط الإنتاجي الإقطاعي، فهي مرحلة اتسمت بالتخلف الاجتماعي، وبسيطرة العقلية القروسطية الغيبية التي لم تصمد ولن تصمد أمام المد البرجوازي، الذي حملته الثورة الفرنسية، مع حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨، ثم انتهى الوجود العثماني من الوطن العربي مع مطلع القرن العشرين، أي مع الحرب العالمية الأولى، وما تبع ذلك من تقسيم لتركة الرجل المريض.

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٨٥.

(٢) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، مصدر سابق،ص٢٩٠.

إن نجاح الدول الاستعمارية في السيطرة على الأقطار العربية، متولد من نجاحها في تجاوز المرحلة الإقطاعية إلى مرحلة حضارية عميقة وشاملة، حضارة رأسمالية متطورة، تغير فيها نمط الإنتاج من نظام زراعي متخلف إلى نمط إنتاج صناعي متقدم، ومن نظام متحالف مع الكنيسة، إلى نظام قائم على العلم التجريبي، فانعكس ذلك على الصعيد السياسي، من خلال الوحدة القومية، وقيام دولة الأمة، وشيوع الحرية السياسية، وما رافق ذلك من تطور في نظرة الإنسان إلى ذاته وإلى الله... إلخ

غير أن الاستعمار الأوروبي الذي قوض أسس الإقطاع العثماني تحالف مع «الإقطاع المبعثر سياسيا واقتصاديا واجتماعيا في الوطن العربي»[١] ويترجم هذا الإقطاع المبعثر بقايا الوجود العثماني في البلاد العربية، لنفهم لم بقيت الأقطار العربية متخلفة رغم احتكاكها بالغرب الاستعماري، لهذا كانت التشكيلة الناشئة من الوجود الاستعماري المتحالف مع بقايا الإقطاع تشكيلة مشوهة، فهي كالطفل الكسيح، يراد له أن يبقى كسيحا، للاستيلاء على ثروته. فهي لن تكون قادرة على دفع المجتمع نحو التقدم «وهكذا يغدو الحل الاشتراكي الخيار الوحيد والإمكانية الوحيدة لتجاوز تلك البنية بكل عناصرها المكونة لها، بما فيها أو في مقدمتها العنصر البرجوازي الإقطاعي الهجين»[٢].

إن الثورة بهذا المعنى هي التحول نحو الاشتراكية إذ يفترض هذا التحول القضاء على النظام المعادي يقول تيزيني «إن الثورة تضع في إستراتيجيتها باتجاه إعادة بناء المجتمع في بنيته التحتية (الاقتصادية الإنتاجية)، وفي هياكله ومؤسساته السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية وغيرها، مع تجريد طبقة اجتماعية أو وضعية طبقية اعتبرت حتى حينه سيدة الموقف، من امتيازاتها.»[٣]هكذا فالثورة ليست مجرد خيار ترفيهي، بل هي حتمية تاريخية، لتجاوز الوضع المتخلف، أو ما يبدو تخلفا على الأقل.

مهمات الثورة الاشتراكية حلم المنظر العربي أن تحقق الثورة الاشتراكية ثلاث مهمات أساسية:

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠٠.

(٣) طيب تيزيني، بيان في النهضة والتنوير العربي، دار الفارابي، لبنان،ط١، ٢٠٠٥، ص٨٧.

١- مهمات اقتصادية اجتماعية:

الصورة البارزة من التخلف في العالم العربي، هي صورة التخلف الاقتصادي والاجتماعي، فالمجتمع العربي لم يرث من الحقبة الاستعمارية سوى بنية اقتصادية مهترئة، ضعف في الإنتاج، توزيع مشوه للثروة، حاجات سكانية متزايدة، غياب قاعدة صناعية، ومن ثمة فإن «الطريق الوحيد للتنمية الاقتصادية الاجتماعية وللتخطيط العلمي (..) هو طريق الثورة الاجتماعية والاشتراكية»[1]، يتردد هذا الطرح كثيرا في حركة القوميين العرب، فمن أطروحاتهم الأساسية أن البرجوازية عاجزة عن تحقيق التطور الاقتصادي والإصلاح الزراعي والتصنيع، وهذا هو السبب الذي يؤدي إلى ضرورة تحطيم التحالف القائم بين البرجوازية والإقطاع والاستعمار الجديد بالوسائل الثورية.

٢- مهمات سياسية:

الغاية من البناء الاشتراكي تحقيق وحدة عربية شاملة، تتجاوز بما لا يقاس الطموح البدائي للطبقة البرجوازية المشوهة ذلك أن طرح هذه الطبقة مؤطر بأوهام دينية، وتواطؤ القوى الاستعمارية مع البرجوازية المشوهة، فأدى ذلك إلى تفتيت الأمة، مما يجعل مهمة الثورة الاشتراكية هي على وجه الدقة «التوحيد الجدلي العميق بين الوحدة العربية والثورة الاشتراكية»[2] يصل هذا التوحد درجة تصبح معها كل خطوة اشتراكية ينبغي أن تتم في أفق وحدوي، وأن كل خطوة وحدوية ينبغي أن تتم في أفق اشتراكي.

٣- مهمات ثقافية إيديولوجية:

لكي تنجح الثورة الاشتراكية لا بد أن ترافقها ثورة ثقافية إيديولوجية تقطع الصلة مع الأنماط الثقافية الرجعية الموروثة عن المرحلة الإقطاعية والبرجوازية الهجينة، «لم تعد المهمة الثقافية كذلك، أمام البقات الكادحة بثورتها الاشتراكية التوحيدية، وإنما اكتسبت مضمونا جديدا هو الأيديولوجية الاشتراكية العلمية - بأساسها الفلسفي المادي الجدلي

(١) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، مصدر سابق، ص٣٠٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التاريخي»[1] هكذا أخذ تيزيني على عاتقه - شأنه شأن غيره من الماركسيين- مهمة إعادة قراءة التراث وإظهار ما فيه من ثورية وتبيان الطابع الجدلي الذي يحكم صيرورة التاريخ العربي الإسلامي، واستثمار هذا الجهد في رسم معالم الثورة الاجتماعية والاقتصادية، من خلال التصدي لكل أشكال الاستغلال والتفاوت الطبقي، وسياسيا من خلال تحقيق الوحدة العربية ومناهضة كل أشكال التجزئة.

ثالثا: إنجازات وإخفاقات الثورة الاشتراكية

لاشك أن التنظير للثورة من خلال التوجه الاشتراكي أو ما يعرف بالثورة الاشتراكية، قد حقق من الناحية النظرية إثراءا لقاموس اللغة العربية السياسية في الوطن العربي، وعمم الحديث عن العدالة والتنمية، ومن الناحية العملية، نجحت الثورة في إنجاز بنى سياسية علقيها آمال عظام، المثل الواضح لذلك الثورة الناصرية، التي لم تكن نعمة على مصر فحسب، بل امتد تأثيرها الطيب إلى كل الوطن العربي، لقد نجحت الناصرية سياسيا، بوقوفها ضد الاستعمار الغربي، وبفضلها كان دعم الثورة في الجزائر، ومعها قامت «أول تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث وظهور القومية كحركة تحرر وطني»[2]، وسيبقى تأميم قناة السويس الشاهد الأكبر على نجاح التجربة الناصرية. أما اجتماعيا واقتصاديا، فقد أخذت الناصرية على عاتقها، تحرير الفلاح المصري من الإقطاع الزراعي، من خلال الإصلاح الزراعي، وإنشاء قاعدة اقتصادية متينة، من خلال صناعة الحديد والصلب، زيادة على تطوير التربية والتعليم... إلخ[3]، أما ثقافيا فقد انتعشت الحركة الفكرية والأدبية، حتى أن المدرسة الواقعية الاشتراكية في العالم العربي تدين للناصرية في وجودها وتطورها ونضجها، لذا كان للناصرية مكان في نفس كل عربي، فالناصرية ليست موضوعا مصريا فحسب بل هي كذلك ولربما بنفس الدرجة بنفس الدرجة موضع العرب جميعا، «فقد نجحت الثورة المصرية ١٩٥٢ في بلورة نهج وطني واجتماعي لف حولها أغلب جماهير

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٠٦.

(٢) حسن حنفي، الناصرية المستقبل للناصرية الشعبية، في محمد عابد الجابري وحسن حنفي، حوال المشرق والمغرب، الدار العربية للعلوم لبنان ومنشورات الاختلاف الجزائر، ط٢٠١٠،٢ ، ص١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣١.

الشارع العربي، وجعلها، داخل مصر وعلى الصعيد الإقليمي معا، مركز استقطاب جديد لقوى التغيير العربي.»[١] ومازال للناصرية حضورا يجسده الحنين لأيام الثورة ولشخصية جمال عبد الناصر.

بيد أن نجاح الناصرية ومعها المد الاشتراكي، لم يجعل هذه الثورة بمنأى عن النقد، فقد انكشف مع مرور الأيام أن هذه الحركة كانت أشبه ما يكون بقصر من رمال، إذ تفتقر إلى نظرية واضحة، تعتمد عليها تكون بمثابة الأرض الصلبة التي ترتكز عليها، وتمنحها القوة والبقاء، بل كانت شعارات استثمرت أحيانا بما يعادي أهداف الثورة، كرست شخص الزعيم، إلى حد عبادته، فحل الاستبداد محل الديمقراطية، ولم يقبل من الفكر إلا ما يدعم مركزه، [أي الزعيم] ويحفظ له قاعدة الولاء التقليدية أو الجديدة «وهكذا حرمت الحركة القومية نفسها من منبعين عظيمين للتطور والتغيير، منبع الفكر والحرية، ومنبع التنمية الاقتصادية والتصنيع السريع المتكامل والضروري»[٢] تجلى هذا الحرمان في غياب المعارضة والنقد، الذي بلغ حد «الاصطدام بالقوى الوطنية التي كانت صلب الحياة السياسية قبل الثورة: الإخوان في١٩٥٤ وفي ١٩٦٥ الشيوعيون في ١٩٥٩...»[٣]، لم يكن هذا في مصر وحدها، بل كان في كل الوطن العربي، الذي برع حكامه في الستينيات في تدبير الانقلابات، وتجلى غياب التنمية والتصنيع من خلال فوضى التأميم التي نزعت من هذا بدعوى القضاء على البرجوازية وأعطت للمتنفذين من أصحاب الشرعية التاريخية، والجيش وغيرهم.

إن فشل تجربة الثورة الاشتراكية، بينة أكثر من أي بيان، وأصبحت الآن من التاريخ، لكن للأسف، تركت مخلفات ثقيلة، أوجزها غليون في كتابه بيان من أجل الديمقراطية، بقوله: «أن نظامنا الحديث منذ النهضة إلى اليوم لا يقوم إلا بثلاثة مبادئ النهب وحصيلته الإفقار، والقهر وحصيلته الاسترقاق والاستعباد السياسي، والترجمة والتقليد وحصيلتهما الجهل»[٤]، هكذا يكون الفشل ميزة لهذا التوجه الذي عمر طويلا في البلاد العربية وعاث فيها فسادا، لتجد الأمة نفسا أمام تحديات نوجزها فيما يلي:

---

(١) برهان غليون، اغتيال العقل، موفم للنشر الجزائر، ط١، ١٩٩٠، ص٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣) حسن حنفي، المصدر السابق ص١٣٣.

(٤) برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان للنشر، الجزائر، ط١، ١٩٩٠ ، ص٦٤.

- تحدي غياب الأمن الجماعي والفردي الذي يتجلى في تراجع موقع العالم العربي على الصعيد الدولي.
- تحدي تفكك الدولة المؤسسة تحت تأثير فقدانها الصدقية الإستراتيجية، واستفحال الفساد الإداري والسياسي والاقتصادي والأخلاقي والقطيعة المتنامية بين الدولة والمجمع.
- تحدي العدالة الاجتماعية.
- تحدي انهيار نظام التربية والتعليم العام وما ترتب عليه من اهمال للبحث العلمي والتقني.
- تحدي زعزعة الاستقرار ونمو تيار الاحتجاج والتمرد ومناهضة الدولة بسبب من اهتلاك الشرعية الناجم عن احتكار السلطة وتوريثها.
- تحدي الطائفية وتفاقم النزاعات الإثنية الناجم عن تنامي أزمة الهوية السياسية والوطنية
- تحدي التلوث البيئي.

رابعا: في الثورة المفتوحة

أمام التحديات التي وجد العالم العربي نفسه أمامها، انتفض الشارع بصورة عنيفة، فسلطت الأضواء على هذه الانتفاضات، وكثرت التحاليل، بين من يراها ثورة مباركة، ستستعيد بها الشعوب زمام أمرها، وبين من يراها فوضى ستعيد الشعوب العربية دهرا إلى الوراء لنطرح السؤال مع غليون إن كان أمر النظم السياسية القائمة يعد محسوما، فكيف يمكن استثمار هذا التحول لصالح الديمقراطية؟ ما هي الشروط التي تضمن تحقق الرهان الديمقراطي؟

يعول غليون على ثلاث عوامل تعد بمثابة الشروط الضرورية لتحقق الديمقراطية :

١- التحول في البيئة الجيوسياسية الإقليمية والدولية بما يسمح بتضييق الخناق، على الأنظمة العربية الفاسدة والمتعفنة: ذلك أن دعم هذه الأنظمة سيطيل من عمر

الأزمة، ويتفاءل غليون بقرب حدوث ذلك في ظل النظام الدولي الجديد، في سياق ما يعرف بالعولمة، «باختصار في عالم مفتوح بعضه على البعض الآخر لا يمكن السماح بنظم مغلقة ولا بتطبيق معايير سياسية متناقضة»[١]، نعتقد أن المراهنة على البيئة الإقليمية والدولية سيكون فعالا لو أن هذه البيئة محكومة بمنظومة أخلاقية إنسانية، لكن واقع الحال يبين بأن هذه الأنظمة المتعفنة تنفتح هي الأخرى على البيئة الدولية، تأمينا لمصالح الدول القوية بمعنى أن المراهنة على هذا العامل لا يحقق بالضرورة إنهاء عمر هذه الأنظمة الشمولية، طبقا لمبدأ حساب المصالح.

٢- حركة النقد الواسعة التي نشأت في سياق تحلل الأيديولوجيات الشمولية العالمية، من قبيل الاشتراكوية، والقوموية، تلك الممسكة والموجهة لزمام الأمور في أغلب الدول النامية، بما فيها العربية، «إن ما نشهده في العالم العربي اليوم من اكتساح حقيقي من قبل الفكرة الديمقراطية للفضاء الإيديولوجي السياسي العربي بأكمله وعودة الاهتمام إلى مصطلحات المواطنة والحرية والمشاركة السياسية والعلمانية والفردية (...)»[٢] لا اعتراض على شيوع وانتشار النقد الواسع لإيديولوجية الأنظمة الشمولية، ولا مناص من تأكيد تسلل هذا النقد للفكر العربي، وأصبح الجميع من زمن بعيد يتحدث عن الحرية والديمقراطية والمواطنة والمساواة... إلخ لكن لا ينبغي أن ننسى بأننا أمام أنظمة حربائية تتظاهر بالتغير، وتروج لديمقراطية سماها غليون نفسه بديمقراطية الواجهة، أي أن تعمير هذه الأنظمة، آت من قدرتها على التمويه، والتظاهر بمواكبة العصر.

٣- يقظة المجتمعات المدنية في المجتمعات المدنية، في البلدان التي بقيت مهمشة أو بعيدة عن دورة التحولات السياسية الديمقراطية، وهي يقظة مستمرة، قادرة على المساهمة في التعجيل بانهيار وزوال هذه الأنظمة الشمولية بما يخدم التوجه الديمقراطي الحقيقي، أن ما قيل عن ديمقراطية الواجهة التي اصطنعتها الأنظمة الفاسدة، يقال عن منظمات المجتمع المدني، ألم تسبق الأنظمة الاشتراكية في العالم العربي، إلى

(١) كريم مروة وبرهان غليون وآخ، أزمة النظام العربي وإشكاليات النهضة، مصدر سابق، ص٤٣.
(٢) المصدر نفسه ص٤٤.

إنشاء المنظمات المدنية (نقابات عمالية، اتحادات نسائية، منظمات شبابية...) ومع ذلك ظلت هذه الأنظمة هي هي.

إن العوامل التي ذكرها برهان غليون لا تكفي للإطاحة بأنظمة ماكرة، بل يمكن أن نضيف إليها العوامل الداخلية لكل بلد، مثل العامل الاقتصادي الذي يضغط على القوى الاجتماعية، أي نتوقع أن يكون انهيار الأنظمة التي تعاني وضعا اقتصاديا صعبا، قبل الأنظمة التي تتوفر على عائدات اقتصادية نفطية كبيرة، لأن هذه الأنظمة قادرة على إرشاء القوى الاجتماعية والمدنية المتواجدة، تشتري سكوتها بإرضاء حاجاتها، وهذا ما يمنحها عمرا أطول، أو قدرة على التكيف وتبديل الجلد، ومن ثمة استمرار هذه الأنظمة بكيفية ما.

إضافة إلى تحديد العوامل التي يمكنها أن تساعد على تحول يحقق المطلب الديمقراطي، يصر غليون على التحذير من عوامل أخرى قد تقود إلى حالة من الفوضى، والتي يمكن أن تتحول إلى حرب أهلية، لا قدر الله « في مقدمة هذه العوامل خصوصية الوضع الجيوسياسي للمنطقة (...) الخراب الشامل للمجتمعات وتكسير هياكلها ومؤسساتها وتذريرها نتيجة تعميم الفساد (...) ضعف القوى الديمقراطية العربية على الصعيدين العملي والنظري...»[1] فمن خصوصية المنطقة ينبغي ان نذكر أن البلاد العربية تمثل خزانا للطاقة، تؤمنه الأنظمة القائمة للدول الكبرى، وبالتالي لن تراهن هذه الأخيرة على تغيير لا تضمن بأنه سيؤمن حاجاتها من النفط. أما عن الخراب الشامل فه سمة فعلية للأنظمة العربية و إن بدرجات مختلفة، ونفس الشيء بالنسبة لقوى المجتمع المدني فهي شكلية تعاني الهشاشة و إن بدرجات متفاوتة.

إن العوامل التي حددها غليون محفزة كانت أو مثبطة، جرى الحديث عنها في مؤلفات كثيرة وفي لقاءات متعددة، وبصفة خاصة في ندوة برلين التي انعقدت يوم ٢٠٠٥/١٢/١٣، تكريما لذكرى جورج حاوي (١٩٣٨ - ٢٠٠٥)، والتي نشرت تحت العنوان المذكور في الهامش: أزمة النظام العربي وإشكاليات النهضة. أما اليوم فيبدو أن غليون أكثر تفاؤلا، فما يحدث في العالم العربي ثورة حقيقية «هي إذن ثورة سياسية عميقة، تعيد تشكيل

(١) المصدر نفسه، ص ص ٤٦،٤٥.

الشعوب التي صارت خلال العقود الماضية في حكم الرعايا والأتباع والموالي ...»[١] وهي ثورة بكل المقاييس لأنها كانت عفوية، تشبه تماما الثورة الفرنسية ١٧٨٩، فهي تؤسس لعهد الديمقراطية الحقيقية كما فعلت الثورة الفرنسية ذات يوم.

إن ما حصل في البلاد العربية، طيلة عقود على يد بعض النخب الحاكمة، هو إعادة توطين الملكية المطلقة، بشكل قسري تعسفي قضى على كل أمل في إصلاح حال الأمة، أو بناء مجتمع متفتح على القيم الإنسانية، «لم يعد هناك شعب، ولم تعد هناك أمة، ولم يعد هناك نجتمع، فما بقي هو هشيم من الأفراد لا أكثر.»[٢] في هذا السياق، يعتبر ما حدث ثورة تستعيد فيها الشعوب العربية مصيرها، ومن هذه اللحظة ستدب الحياة في الهشيم المحطم، فكيف لا تكون ثورة؟

هي ثورة، بأبعادها المختلفة، أوضحها قلب الموازين رأسا على عقب، فالشعب الذي حكم طيلة عقود بالذل والمهانة، أصبح حاكما يقرر للحكومة أعمالها، انتقل الخوف من الشعب إلى النخب الحاكمة، وتحول الناس لأول مرة من رعايا إلى مواطنين، وسرى في الأمة روح من التضامن بعد ما كانت شتاتا من الأفراد تساق كالخراف.

سيدخل العرب الحداثة السياسية، من خلال الثورة التونسية «هكذا تكون الثورة من حيث هي حضور الجمهور جسديا في الشوارع، والقيام بثورات دموية، جوهر الحداثة السياسية»[٣]، سيكون عام ٢٠١١ عام التحولات وبلغة أدق عام الثورات، وكل المؤشرات في نظر غليون تدل على أن العرب في بداية دورة جديدة، من الحراك الداخلي، الذي سيستفيد حتما من اهتزاز وضع النظم القائمة خارجيا، وتراجع ثقتها في نفسها داخليا.

نعتقد أن الملموس من هذه التحولات في الساحة العربية، هو تغير الخطاب الفكري القومي، زالت تلك السوداوية، التي كانت تطبع الفكر العربي، ليتحول من التفنن في عرض الأزمات والمشكلات والإخفاقات، إلى الأمل في حلها، ومن البكاء على ما آل إليه الحال من

---

(١) برهان غليون، عهد المواطنة العربي الجديد، جريدة الأيام ، العدد١٦٥٩، الاثنين ٢٨/٠٣/٢٠١١.

(٢) المصدر نفسه

(٣) برهان غليون، الثورة التونسية أو دخول العرب في الحداثة السياسية، الحوار المتمدن، العدد ٣٢٥٥، www.alhewar.org/debat/shaw.org.asp?aid=242874.

التردي، إلى التطلع إلى غد أفضل، ومن جلد الذات على التفريط والإفراط، إلى الاقتناع أن قطار التغيير قد تحرك وانطلق.

مازالت الساحة العربية مفتوحة على احتمالات شتى، يمكن أن تكون في صالح الشعوب العربية، ويمكن أن تفتح عليها أبواب جهنم، خاصة وأن قوى أجنبية تتربص بهذه الأمة، ليس هذا تشاؤما وإنما احتياطا، خاصة وأن دعوات الحماية الأجنبية قد ارتفعت أصواتها من لدن قوى داخلية كانت إلى وقت غير بعيد تكفر بالغرب».

ستزول الأنظمة الاستبدادية، وستنتهي أسطورة تحول الجمهوريات العربية إلى ملكيات مطلقة، ولكن أين يسير التحول؟ ماذا ربح العراق بانهيار نظام صدام، وهي التجربة الأقدم في الثورات العربية، أين هي الديمقراطية التي حلم بها العراقيون؟ ألم تكن دراما التحول الحاصل في العراق نتاجا لتغير في البيئة الجيوسياسية إقليميا ودوليا؟ ماذا حملت الولايات المتحدة للعراق؟ حتى نهلل بما سيحمله النيتو في ليبيا؟ سنعود إلى القول بأن ما يحدث في الوطن العربي، ثورات بالجمع وليست ثورة، ونعتقد أن ما حصل في تونس يختلف عما حصل في مصر، وما يحصل في اليمن يختلف عما يحصل في البحرين، إن استحضار خصوصيات كل بلد عربي على حدة، يجعل الرؤية واضحة ولا نتعلق بأحكام عامة، قد تكون مضللة.

إن الثمن الذي تدفعه الأمة في ثوراتها باهض الثمن، فلا ينبغي أن يذهب سدى، على النخبة المثقفة أن تأخذ المبادرة في ترشيد الثورة، من خلال بحث الشروط الذاتية والموضوعية، الداخلية والخارجية، الخاصة بكل بلد والعامة المشتركة بين البلدان العربية، وإلا أكلت الثورة أبناءها، وحتى لا يكون الملموس الوحيد هو التغير في الوعي العربي، نتمناه تغيرا عمليا يعود بالخير على كل الأمة.

الثورة في الدرس الفلسفي في مصر
(المرحلة الثانوية نموذجًا)

د. غيضان السيد على(*)

إن ثمة علاقة جوهرية بين الفلسفة والثورة، إذا كنا نعني بالثورة ذلك التغير الراديكالي للواقع؛ فإذا كانت الرياضيات والكيمياء والفيزياء والطبيعة يعلمون الطالب الجبر والحتمية وعدم الاختيار، فإن الفلسفة وحدها تعلمه الحرية والإختيار وضروريات الحوار الخلاق، تعلمه نظريات العقد الاجتماعي والثورة على الحق الالهي المقدس، ومتى تكون الثورة واجبة وشرعية.

فالفلسفة تحدث الثورة أولًا في العقول كصوت خافت هادىء، تبدأ كقطرات الماء تنصب على الحجر الجلمود، فيحسبها البعض واهنة بلا أثر، ولكنها مع الأيام تكون قد تمكنت من هذا الحجر فيتفسخ ويلقى السمع ويرهفه لتلقي الرسالة، فإذا بهذا الصوت الخافت الهادىء يحرك النفوس فتثور ويتحول هو ذاته إلى شحنة انفعالية تحمل روح المغامرة التي تتسم بالجماعية ويغلبها الطابع الجماهيري ذو الهتافات والقعقعات التي تهز الميادين وتسقط الحكام من فوق العروش وتعلي من قيم الحق والخير والجمال والحرية والعدالة والديمقراطية والمساواة... إلخ. إذا كان هذا ما فعلته أفكار فلاسفة الثورة الفرنسية من أمثال: مونتسيكو، كونديياك، دالمبير، فولتير، ديدرو، دولباخ، هلفسيوس، كابانيس، وجان جاك روسو....إلخ. فالأمر نفسه فعله الدرس الفلسفي في مصر خاصة في المرحلة الثانوية، وهذه هي القضية التي سنعمل على البرهنة عليها في ثنايا هذا الورقة البحثيةفيما يلي:

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بني سويف. مصر.

الثورة تتشكل وجدانيا مع تعريف الفلسفة

يقول «حسن حنفي» فى بداية تسعينيات القرن الماضي «إذا كانت الخمسينيات والستينيات عصر الثورة,وإذا كانت السبعينيات والثمانيات عصر الثورة المضادة فإن التسعينيات والعقد الأول من القرن القادم ستكون عودًا إلى عصر الثورة من جديد، ولكن هذه المرة على ركائز شعبية وقيادة وطنية تنتسب إلى الطبقات المتوسطة والدنيا مع تنوير للثقافة الوطنية وإعطاء الأولوية المطلقة لتحويل الثورة إلى دولة وتغيير الواقع الاجتماعى»[١] هكذا كانت مهمة الفيلسوف تستشرف المستقبل، بل ويبدو السياق وكأنه داخل إطار العلم المبني على تفسير القوانين التى تجعلنا نتوصل بسهولة إلى التنبؤ والتحكم والتفسير، فقد أحسن تفسير الماضى وإعطاء المعنى الحقيقى للحاضر، فاستطاع أن يتنبأ بكل ثقة بالمستقبل الذى أكده وكأنه يراه.

هكذا كان الدرس الفلسفى الجامع، فإذا ما تركنا المرحلة الجامعية إلى مرحلة أدنى هى المرحلة الثانوية، التى شكلت وجدان المراهقين والشباب فألهبت حماسهم بعد أن عملت على إثارة وتعميق وعيهم الفردى، فلم تأت كقطيعة معرفية، بل كنتاج لفعل الفلسفة فى الصدور والعقول؛ حيث جاءت الثورة فى تعريف الفلسفة منذ البداية؛ حيث إن هناك توازى بين معنى الفلسفة ومعنى الثورة، فإذا كانت الفلسفة إعلاء لسلطة العقل، فهى ثورة على عقلية الدجل والشعوذة والخرافة، وإذا كانت إعلاء لأساليب البرهان فهى ثورة على أساليب الجدل والخطابة، وإذا كانت الفلسفة تعنى التمرد على سلطتى السياسة والدين فهى ثورة على الظلم والطغيان والقداسة الزائفة. ويترسخ فى وجدان الطالب فى بداية المرحلة الثانوية ذلك المعنى, حيث يسعى الكتاب المدرسى «مبادىء الفلسفة والمنطق والتفكير العلمى «إلى ترسيخ هذا المعنى، فمنذ البداية يعرف الفلسفة بأنها «وجهة نظر أو رؤية فكرية شاملة إزاء الحياة والإنسان والعالم»[٢]. حيث أن الفلسفة بهذا المعنى تحث على تعقل معنى الحياة وإهتمام بمشكلات الإنسان الواقعية، واتجاه عملي لتوجيه السلوك،

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٧٥٧.

(٢) محمود أبوزيد ابراهيم وآخرون: مبادئ الفلسفة والمنطق والتفكير العلمي، مطبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٤.

وأصحاب هذا التعريف إذ يربطون الفلسفة بالحياة، فذلك لأنهم يرون أنه لابد من حقيقة فلسفية يعيش عليها الإنسان ويحيا من أجلها، ولولا هذه التجربة العقلية التى تغذى حياة الإنسان، لما كان للفلسفة أى موضع فى الوجود البشرى، وبالتالي لما استمرت الحاجة إلى التفلسف فى كل زمان ومكان، ومن ثم كانت أهمية الفلسفة للفرد، حيث إنها تعمل على إشباع الرغبة الطبيعية لدى الإنسان للمعرفة، كما تعمل على تنمية قدرات التفكير وحل المشكلات، وهنا تكمن حقيقة الثورة من وجهة نظرى، حيث تؤدى الفلسفة إلى تنمية الروح الفلسفية لدى صاحبها، وتتمثل هذه الروح فى استقلال الفكر المستنير، الذى يرفض الوصاية عليه، والنقد العقلى الذى لا يسلم بشىء تسليمًا أعمى، وتربية العقل على التساؤل المستمر والدهشة، كما أن الفلسفة توسع آفاق العقل وتنمى فيه الإستعداد للتأمل، وتحفزه على إتخاذ القرار الاخلاقى الحر، وأهم ما يميز هذه الروح الفلسفية، بأنها تقوى إحساس الإنسان بمسئوليته على مواجهة مشكلاته وأزماته وصراعاته، كما تساعده على بحثها وتنظيمها و إيجاد الحلول لها .الفلسفة اذًا تكفل تعود مواجهة المشكلات ومحاولة البحث عن حلول لها، وترفض أن يعيش الفيلسوف فى برج عاجى فى معزل عن الناس والمجتمع ومشكلاته.

فلما بدأ يشعر الشباب بتفشى الفساد الاجتماعى وإنتشار الرشوة والسطو على المال العام، والإتجار فى السوق السوداء، والخصخصة، وتهريب مدخرات البلاد للخارج، بدأت الاحتجاجات والاعتصامات، وبدأت الحركات الشبابية بعد أن عمد النظام البائد على حظر التنظيمات الشعبية التى كانت تقوم بمهمة تربية الشباب، فزاد الفقر، وأصبحت الرشوة أحد مصادر توزيع الدخل القومى من الدرجة الأولى والثانية، واتسع نشاط القطاع الخاص والخصخصة بوجه عام، ومن هنا كانت مهمة الفلسفة التى عملت على تنمية وعى الإنسان وفهمه لذاته وعالمه، فهى إذا كانت تعمل على تحديد مكان الفرد فى الوجود، فإنها أيضًا تستطيع فى ضوء تناولها للأخلاق والسياسة أن تحدد الأهداف والمثل العليا، كما تحدد غايات المجتمع الذى ننتمى إليه، فتضىء أمامنا الحياة التى ينبغى أن نحياها فى وطن، وأعضاء فى مجتمع، وبهذا وبغيره نشعر بقيمة الجانب المشرق الوضاء فى حياتنا، ونمضى فى ضوء فهمنا للحياةإلى عالم أكمل، وحياه أكرم وأسعد.

كما يقدم لنا هذا الكتاب المقرر معنى الثوره الروحية من خلال الفلسفة، حيث يجعل من ضمن أهمية الفلسفة للفرد «إقامة الإيمان الدينى على أساس عقلى»[١] بحيث يواجه تلك المقولة الخاطئة التى تم إشاعتها بين العامة بأن الفلسفة تؤدى إلى الكفر والإلحاد، وتقتضى مخالفة الوحى الإلهى وحقائقه، حيث إن مناهج البحث الفلسفى لا تبرر هذا الظن، بل سعى إلى اثبات نقيضه، إذ ليس ثمه تناقض بين إخلاص الفيلسوف لتأملاته العقلية، وولائه - كإنسان يحيا فى مجتمع - للعقيدة الدينية التى يدين بها، وفى تاريخ الفلسفة كثير من الشواهد التى تؤكد ذلك .فيشير الكتاب إلى أن الإسلام قد اطلق للناس حريه العقل، وأباح التفكير فى ملكوت السموات والأرض، بل حث على ذلك، وجعل النظر العقلى الصحيح أساس الإعتقاد الصحيح،[٢] القرآن الكريم من أوله إلى آخره يناشد العقل ويطلب الإحتكام إليه، ويهيب بالفكر إلى التأمل، ويحفزه إلى البحث ليستدل الإنسان ببديع الصنع على الصانع عز وجل وليتعلم ويبتكر وينتفع بما خلق الله فى السموات والأرض، وما أودع في الكون من قوى وأسرار.

فإعمال العقل لا يجعل الفرد أن يقبل شيئًا دون فحص وتمحيص، ولا يتأثر بالمسلمات الموجودة والشائعة، فهى بهذا المعنى ثورة على الموروث وإخضاعه للنقد ولا أبالغ أن قلت أن الفلسفة وحدها عليها أن تقدم ما يتصدى للجماعات الاسلامية المتعصبة التى لا تقبل الآخر كما لا تقبل المناقشة والحوار بحجة أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، وهى (أي الفلسفة) وحدها القادرة على اقناعهم بان ملاك الحقيقه المطلقة دائمًا واهمون. ثم يتناول الكتاب أهمية الفلسفه للمجتمع، التى تعمل على تحليل ونقد الواقع الاجتماعى وكشف مشكلاته والعمل على حلها، فنرى أن الهدف الدائم للفلسفة هو التحليل والنقد الفلسفى الذى يعنى الجهد العقلى والعلمى لعدم تقبل الأفكار وأساليب العقل والسلوك والظروف الاجتماعيه تقبلًا أعمى، فالهدف الدائم من النقد الفلسفى هو ألا يضيع الناس فى واقع مؤذٍ وضار، أو يستسلموا لأفكار كاذبة أو يخضعوا لأفكار أو ألوان من السلوك يزين لهم واقعهم بأنها «فوق النقد» أو مجرد الاستسلام لإرادة حاكمة يهيىء لها أنها فوق النقد وفوق الحساب،

(١) مصدر السابق، ص٧.

(٢) مصدر السابق، ص٧.

أو أنها لا تقبل التغيير، أنه يبصرهم بالعلاقة بين حياتهم وحياة المجتمع ككل، وبين نشاطهم الفردى وأهدافه العامة وأفكار العصر الكبرى[١].

ومن ثم جاء الحرص على أن تقوم الفلسفة بعد إثارة الوعى الفردى لدى الأفراد، ودور النقد الفلسفى فى حياة الشعوب، أن تعمل على تقديم حلول مقترحة للمشكلات الاجتماعية، حتى لا يقتصر دور الفلسفة على مجرد النقد وكشف المشكلات، بل أن هذا النقد يقترن دائمًابالبناء واقتراح بدائل وحلول مقنعة للمشكلات الحياتية والثقافية والاجتماعية، فبعد أن تقوم الفلسفة بتحليل التراث الثقافى والتقاليد بحثًا عن جذور المشكلات، تعمل على تقديم الحلول الممكنة لهذه المشكلات.

وما يلبث الكتاب حتى يصرح فى صفحته التاسعة بمعاناة الإنسان فى مصر والعالم العربي فيقول «والإنسان اليوم يعانى من مشكلات متنوعة :فمشكلة تتعلق بالحرية والديمقراطية، وعلاقة الفرد بالدولة، والحياة، والعدالة، والحروب، والعولمة، إلى غيرذلك من مشكلات تحتاج إلى عقل الفيلسوف وحكمته للوصول إلى حلول ممكنة لها»[٢]، كما تبحث الفلسفة أيضًا - فى هذا المجال - ما ينبغى أن يكون عليه تنظيم المجتمع لتتحقق فيه أهداف عليا مثل الحرية، والأمن، والعدالة، والتقدم، والرفاهية.

ومن هنا وعى الطالب المصرى معاناة مجتمعه ومشكلاته الحقيقية، واقعيًا من خلال واقعه المتأزم، ونظريًا من خلال الفلسفة التى عملت على إثارة وعيه الفردى وعملت على تعميقه، فقاده العمل والنظر معًا إلى التغيير رافعًا شعار «أرحل - الشعب يريد اسقاط النظام» الشعب يريد التغيير الكامل نحو الحرية.

الثورة ونظريات فلسفية مقررة (العدالة - الواجب - الضمير - العولمة - الحرية)

إذا كانت الفلسفة - كما سبق القول - عبارة عن تساؤل عن معنى الحياة الإنسانية، فهي

---

(١) المصدر السابق، ص٩.

(٢) المصدر السابق، ٩. وهذه العبارة وغيرها جعلت الكاتب الصحفي خالد منتصر يقول في المصري اليوم بتاريخ ٩/ ١٠/ ٢٠١١ في مقالة طويلة عن هذا الكتاب «أخيراص كتاب وزارة يستحق أن يوضع في المكتبة».

بذلك تساعدنا على أن نعرف على أي وجه ينبغي لنا أن نحيا، فهي تعلمنا كيف نحلل المفاهيم والقضايا التي يعبر بها الناس عن واقع حياتهم ومشكلاتهم وأمالهم؛لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بهذا الواقع هي ولا شك خطوة إلى الأمام نحو تصحيح نظرتنا إلى الحياة والرقي بمستوى تجاربنا، فنحن في الغالب الأعم إما أن نرفض عن جهل أو نقبل عن سذاجة أو نرجيء الأمر أو ننسحب من الميدان إيثارًا لمبدأ السلامة، وطلبًا للراحة النفسية والذهنية.

إن فهم ماهية المفاهيم والمصطلحات تجعلنا نقترب من اليقين المنشود، تبعدنا عن اللبس والغموض، تجنبنا(بعبارة ديكارت) الأرض الرخوة والرمال المتحركة، تجعلنا نعي الواقع ونبحث في طرق تطويره وتغييره إلى الأفضل، ولكن يجب علينا أن نتيقن بأنه لا تغيير بلا توضيح، ولا تطوير بلا تمييز، ولا نتائج ترجى بلا فهم حقيقي للمقدمات الأولى، وإلا كنا كمن يضرب في عماية، أو كالدجاج الذي يرقد على بيض مسلوق.

ومن هنا كانت أهمية الفلسفة التي تبحث في حقيقة وماهية المفاهيم والمصطلحات وتجعلنا نعمل على تأصيلها نظريًا ونبحث عن كيفية تطبيق هذه المفاهيم في الواقع، وعدم تشويه هذه المصطلحات أيديولوجيا لأغراض سياسية أودينية، على غرار ما تم في استخدام أحمد لطفي السيد لمصطلح «إيمانه بالديمقراطية» الذي كان سببًا في حرق سرادقه وخسارته للانتخابات، فكيف ينتخب الشعب من هو مؤمنًا بالديمقراطية ويترك من هو مؤمنًا بالاسلام؟!

من هذه المفاهيم التي تعمل الفلسفة على تأصيلها في وجدان وعقول النشء: العدالة، الحرية، الواجب، الضمير، العولمة.

العدالة: هي أهم القيم الأخلاقية قاطبة، هي شعار كل الأحزاب السياسية قبل وبعد الثورة، حيث أنها تعمل على تحضر المجتمع الإنساني ورفاهيته، بل هي الأصل في قيام المجتمعات، رأها المصري القديم في المساواة في المعاملات الإنسانية اليومية وأمام القانون وجوهرها المساواة وعدم التمييز، وقد صوروا العدالة كإمرأة معصوبة العينين تمسك بيدها ميزان العدالة، تلك الصورة الباقية حتى اليوم، ورأها أفلاطون فضيلة فردية واجتماعية وهي ثابتة وخالدة، وأنها أساس قيام الحياة الاجتماعية في الفرد والمجتمع[1].

---

(١) المصدر السابق، ص١٧-٢٣.

ولذلك كانت العدالة مطلب كل الشعوب، وشعارًا أساسيًا لكل الأحزاب والجماعات السياسية الدينية على السواء، وكلها أكثر اهتماما بالعدالة الاجتماعية التي تعمل على تقريب الفوارق الاجتماعية بين البشر والعمل على التوفيق بين حاجات الإنسان وقدراته، وإتاحة مبدأ تكافؤ الفرص عند تساوي القدرات والمواهب، وتيسير الأسباب المؤدية إلى المساواة (مثل الصحة والتعليم والثقافة العامة..... إلخ) وتحقيق ظروف عامة لحياة متشابهة لجميع المواطنين.

إن ما تسعى إليه العدالة الاجتماعية الحقيقية هو تعويض البشر عن الضعف وعن الهزيمة وعن قلة الحيلة تجاه القوة والغلبة والسلطة، وبفضل العدالة الاجتماعية يتحقق الإستقرار الاجتماعي، وتتقدم حياة البشر اقتصاديًا واجتماعيًا وبدونها يكون الظلم والجبروت والغضب والاحتقان والتوتر ومن ثم الثورات العارمة للشعوب.

الواجب: ليست كلمة الواجب بالاصطلاح الفلسفي الذي يستغلق فهمه على أذهاننا، فإننا نتحدث في الحياة العادية عن واجبات الأباء نحو أبنائهم، وواجبات الحاكم نحو المحكومين، وواجبات المواطنين نحو وطنهم، وواجبات البشر جميعًا نحو الإنسانية...إلخ[1].

فالواجب الأخلاقي في حقيقته لهو تكليف إلزامي ليس من حقنا أن نناقشه أو نتهاون في الاستجابة له، فهو أمر أخلاقي لا يحتمل قيدًا أوشرطًا ؛لأنه ضرورة تفرضها علينا طبيعتنا الإنسانية بوصفنا كائنات عاقلة حرة. ولذلك ساعد الواجب بمفهومه الفلسفي في إثارة الأفراد ضد من حولوا الواجب إلى تكليف يمكن مناقشته والتهاون في الاستجابة له، بل قلبوا معناه إلى الضد، فصارت الرشوة واجبًا وصارت المحسوبية أيضًا واجبًا، فكانت النتيجة ثورة عارمة لازمة.

الضمير: قوة فطرية كامنة داخل الإنسان وهي التي تلزمه بضبط نزواته والحد من جموح أهوائه وشهواته وتوجهه إلى حيث ينبغي أن يسير[2]، إنه قوة فطرية تدين بطبيعتها

---

(١) زكريا إبراهيم: مبادىء الفلسفة والأخلاق، مطبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ١٩٦٣، ص١٣١-١٤٨. وأنظر أيضاً المرجع السابق،ص ٢٣-٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦.

الخيانة والكذب ونحو ذلك من الرذائل حدسيًا تلقائيًا، وتمتدح تلقائيًا الأمانة والشجاعة والصدق ونحوه من الفضائل بدون تفسير عقلي معقد، ويمثل الضمير حقيقة قصوى من حقائق الطبيعة البشرية فهو مشترك لدى الناس جميعًا وإن تفاوت نصيب الناس من قوة وضعف، وله وظيفتان الأولى تحليلية نظرية تعمل على تمييز الصواب من الخطأ، ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، التمييز بين الخير والشر، أما الثانية فهي الوظيفة الآمرة الناهية فهي تأمر بأداء الفعل التي تستحسنه وتنهى عن أداء الفعل التي تستقبحه، وبذلك يمكن وصفه بأنه ثورة أخلاقية باطنية تقود مباشرة إلى الثورة السياسية وغيرها.

العولمة: ظهرت العولمة استجابة لحلم إنساني قديم لعله بدأ منذ زمن بعيد مع الفلاسفة والحكماء والأنبياء الذين كانوا يلتمسون مبدأ أو عقيدة دينية واحدة من شأنها أن تحرر النفوس من الحدود المحلية أو القومية البحتة ويجعلها متاحة للناس كافة في كل مكان، وعلى هذا النحو ابتكروا صلة بين ضمير الفرد والإنسانية كلها[1]. وبالرغم من أن العولمة ما زالت في مرحلة التكوين إلا أنه يمكن تعريفها بأنها حرية انتقال وتدفق المعلومات ورؤوس الأموال والسلع والتكنولوجيا والأفكار والمنتجات الإعلامية والثقافية والبشر أنفسهم بين جميع المجتمعات الإنسانية. أو بإختصار أن يصبح العالم من خلال العولمة قرية صغيرة، ساعد على ذلك الثورة التكنولوجية في العالم وسيولة وتدفق المعلومات عن طريق الأقمار الصناعية وشبكات الانترنت، وسهولة الاتصال بين أرجاء العالم، فظهرت العولمة بمظاهرها المختلفة الاقتصادية والثقافية والسياسية. ورغم ايجابيات وسلبيات العولمة المتداخلة والمقلقة، إلا أن هذا الموضوع يفجر الثورة ويدعو إليها، ينبه إلى الخطر من خلال السلبيات التي تدعو إلى الرعب والفزع، ثم تعقب على كيفية التعامل معها من خلال إصلاح الاقتصاد ووسائل الإعلام والتعليم والثقافة.

فعندما ينظر الشباب إلى ذلك الاقتصاد المهلهل الذي يتجه إلى الخصخصة بكل قوة، بل يشاهد ذلك الانهيار المتواصل لاقتصاد بلاده، وذلك التخبط في التعليم والثقافة، كل سنة تجربة مختلفة، وكل وزير يأتي إلى وزارة التربيةوالتعليم وكأنه يأتي من كوكب أخر، لا علاقة له بالتعليم ومشكلاته من قريب أو من بعيد، فلا تربية ولا تعليم، أما الإعلام

---

(١) المصدر السابق، ص٢٨.

فيسيطر عليه الأفاقون والمنافقون الذين لا هم لهم سوي تمجيد الحاكم وحاشيته الفاسدة، هذا الأمر نبه الشباب بأن وضعنا لا يسمح لنا بدخول عصر العولمة المحتوم، فلا اقتصاد يقوى على المنافسة ولا تعليم متقدم ولا ثقافة ولا إعلام على قدر المسئولية الضخمة، بل إعلام مسيس. ونحن لا محالة على وشك حصد السلبيات لا الإيجابيات، فكان درس العولمة في صميمه دعوة صريحة إلى الثورة وإلى التغيير وتعديل الوضع القائم.

الحرية: هي مشكلة المشاكل في الفكر والدين والفلسفة والسياسة، وهي القدرة التي تميز الكائن الحي العاقل الذي يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن إرادة أخرى غريبة عنه، ولعل أكثر تعريفات الحرية قبولًا هو ذلك التعريف الذي يرى أن الحرية «هي اختيار الفعل عن روية وتدبير مع إمكانية عدم اختياره أو القدرة على إختيار هذا الفعل أو نقيضه» والحرية تقابلها الجبرية، والجبرية تعني عجز الإرادة العامة للإنسان عن الإختيار والتحكم في سلوك وأفعال صاحبها، وأنها قاصرة عن توجيه مجرى الأحداث[1].

يعرض الكتاب المقرر أدلة وجود الحرية ويجعلها أكثر معقولية من أدلة وجود الجبرية، لكي يعطي المراهق شعورًا قويًا بالحرية، فتصير الحرية مطلبًا طبيعيًا متجذرًا في نفوس الشباب. فالحرية نداء كل الشعوب، ولذلك لم يكن بالأمر الغريب أن تخرج جموع الشباب منادية بالحرية، واسقاط رموز الدولة ورجال أمنها من الذين كبلوا الحريات واعتدوا عليها.

النقد والعقلانية والفلسفة والثورة مصطلحات متقاربة في ذهن المراهق

كل هذه المصطلحات لا تتردد إلا في مادة الفلسفة، فالنقد هو تمييز الخطأ من الصواب عن طريق العقل، والعقلانية هي إعمال العقل وتحسين ما يراه حسنًا وتقبيح ما يراه قبيحًا، أما الفلسفة فهي قائمة على العقل، وهيدعوة صريحة إلى تفعيله، والزعمبأن أي محاولة لتحجيمه أو تهميش دوره لهي دعوة صريحة إلى التخلف والجمود والرجعية والصعود نحو الهاوية. وكل هذه ما هي إلا معاني متعددة ومترادفة للثورة التي تدعو إلى التعديل والتغيير وإسقاط الخطأ وتعديل القبيح.

(١) المصدر السابق، ص٣٥-٣٦.

في المقرر الدراسي فلاسفة قادة لكل الثورات

يتضمن المقرر المدرسي بعض كبار الفلاسفة الذين اهتموا بأحوال مجتمعاتهم وأزعجهم سوء إدارة الدولة وفساد الحاشية المبذرة وتحول الحكم إلى حكم استبدادي وأصبح القانون فيها هو ما يطابق إرادة الحاكم ومصلحته الفردية، فطالبوا بالحقوق الطبيعية لكل الأفراد وضرورة وجود قوانين تحكم العلاقة بين الفرد والدولة وعلاقة الأفراد ببعضهم البعض؛ فهاجموا حكم الطغيان والاستبداد وصوروا الحاكم الفاسد بالمتوحش أحيانًا الذي إذا أراد ثمارًا قطع الشجرة من جذورها ليجمع الثمار وهذا هو رمز الحكومة الاستبدادية والحاكم المستبد، يقضي بجهله على شعبه ومنهم من واجه الفساد المستشري في مجتماعتهم فكان بمثابة ثورة قائمة على الفساد، ومنهم:

سقراط: الذي استطاع بنشاطه الفلسفي القائم على الحوار التصدي للفساد الذي انتشر في المجتمع اليوناني القديم على يد السوفسطائيين[1] وما أحوجنا في هذه إلى الأيام حتى لا تسرق الثورة.

الغزالي: الذي عالج انحرافات الشباب في عصره، وحث الشباب على العودة إلى التمسك بصحيح الدين[2]، فكان بمثابة ثورة.

مونتسيكو: وهو أحد كبار الفلاسفة في فرنسا والذي إهتم بأحوال المجتمع الفرنسي وأزعجه سوء إدارة الدولة وفساد النبلاء المبذرين، وتحول الحكم إلى حكم استبدادي وأصبح القانون هو ما يطابق الملك، فقام بدراسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان، كما درس قوانين الأمم من حيث علاقتها بعضها ببعض، والقوانين السياسية التي تحكم العلاقة بين الفرد والدولة، وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض، وكذلك درس أيضًا أشكال الحكم ومبادئه، فكانت فلسفته من أهم الأفكار التي تأثربها رجال الثورة الفرنسية، والثورة في كل مكان، كما استهجن المقرر الدراسي هوبز وفلسفته التي تجعل من الحاكم حاكمًا مطلقًا أو تنينًا لا يجوز الثورة عليه، فهو تنين يبث الرعب في قلب كل شخص يحاول الخروج عليه[3].

---

(١) سماح رافع محمد وآخرون: الفلسفة والمنطق، مطبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣.

(٣) أميرة حلمي مطر وآخرون: دراسات فلسفية (المستوى الرفيع) وزارة التربية والتعليم، دار نهر النيل للطباعة والنشر، ٢٠٠٨، ص٤٠-٤٥.

جان جاك روسو: كان أثر روسو كبيرًا في تشكيل عقلية رجال الثورة الفرنسية حتى أعتبروا كتاب العقد الاجتماعي هو المنشور الأول للثورة الفرنسية، ويجوز اعتباره من وجهة نظري هو المنشور الأول لكل الثورات، فقد كان سبب دعوة روسو للحرية انتشار الحكم الملكي المستبد في غالبية أنحاء أوربا أثناء عصره واعتماد الملوك في تبرير استبدادهم على ما يعرف باسم الحق الإلهي المقدس، حيث كان الملك يعتقد بأنه خليفة الله في الأرض وأنه مفوض شخصيًا من الله تعالى في حكم هذه المجموعة من البشر من دولته الخاصة ومن ثم لا يجوز لأفراد الشعب أن يثوروا على ممثل الله أو يتمردوا على إرادته، وتصبح كل أوامر الملك ونواهيه مستمدة من وحي الله تعالى وواجبة النفاذ دون إعتراض لذلك كانت نتيجة هذه الفكرة عن الحق الإلهي المقدس هي ترسيخ أقدام الحكم الملكي الديكتاتوري المستبد وانحصار نطاق الحرية الفردية للمواطنين الذين أصبحوا خاضعين تمامًا لإرادة الملك الإلهية .وأعلن روسو الثورة على الحكم الملكي والحق الإلهي المقدس، وأعاد النظر في طبيعة الحاكم والمحكوم، فرفض مقدمًا فكرة الحق الإلهي المقدس، وعول على فكرة العقد الاجتماعي التي تدور حول اختيار بعض الأفراد ليتخصصوا في تنظيم المجتمع وإدارته، ويتولوا تنظيم الجماعة بشرط أن ينيبوا عنهم من يحافظ على حريتنا ويسير ضمنًا لإرادة المجموع , أما لو خرج عن إرادة المجموع واعتدى على الحريات الأساسية للأفراد فيحق عندئذٍ للشعب أن يخلعه من الحكم ويختار حاكمًا غيره، وهكذا حلل روسو قيام الثورات ضد الحكام المستبدين، بل اعطى فكرة الثورة على الحاكم المستبد معناه المشروع لكل زمان ومكان محطمًا فكرة الحق الإلهي المقدس، فمهد بذلك لقيام الثورة الفرنسية وقيام الثورات على الحاكم المستبد في كل زمان ومكان، وهاجم أيضًا الحكم الديكتاتوري ودعا إلى الديمقراطية في الحكم؛لأنها تستهدف تحقيق الحرية لكل أفراد الشعب، أما الديكتاتورية فإنها تسلب الأفراد حرياتهم في ظل سيطرة الأقلية على الأغلبية بينما الديمقراطية تمنحهم حرياتهم؛لأن الهيئة الحاكمة جاءت وفقًا للعقد الاجتماعي العرفي بين أفراد المجتمع، ومن ثم يصبح لهولاء الأفراد الحق في تنحية هذه الهيئة الحاكمة إذا ما خرجت عن إرادة الشعب، ورغم ذلك فإن روسو يعتقد أن الديمقراطية بمعناها الصحيح والكامل لم ولن تتحقق إطلاقًا، وإنما يمكن محاولة الإقتراب منها والسعي إلى تحقيق أهدافها قدر الإمكان؛ حيث توجد إلى جانب

مزايا الديمقراطية الحرة بعض المساوىء مثل سرعة تغيير الحكومات بكثرة وقابلية التعرض للحروب الأهلية ولكن بالرغم من هذه المساوىء فإن روسو يفضل الديمقراطية قائلًا: « إنني أفضل الحرية مع الخطر على العبودية مع السلم » فكان لفلسفة روسو السياسية أثر هام في توجيه الفكر الفلسفي السياسي وفي الأحداث السياسية التاريخية من بعده، ففي فرنسا تأثرت الطبقة الوسطى المثقفة بكتاباته وقدستها ونشرتها في أوساط الشعب فكان ذيوع هذه الأفكار أكبر ممهد للثورة الفرنسية ضد امتيازات طبقة الأشراف وقد تأثر زعماء الثورة أعمق تأثر فجعل شعار الثورة الحرية والمساواة والإخاء واستخدموا بعض عباراته بنصها في وثيقة حقوق الإنسان، كما أن عبارته الخالدة: «إنني أفضل الحرية مع الخطر على العبودية مع السلم»[١] ترددت في الجمعات المليونية المتتالية التي خرج إليها الشعب سواء أثناء الثورة أو في مليونيات إنقاذ الثورة كما ترددت في كل ثورات الربيع العربي، كما أن شعار كل الثورات العربية كان الحرية والمساواة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، أي أننا لا نبالغ إذا قلنا أن جان جاك روسو هو الأب الروحي لكل ثورات الربيع العربي المطالبة بالحرية والمساواة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

جان بول سارتر: ذلك الفيلسوف الذي خاض غمار العمل السياسي في بلاده، ودعا إلى تأكيد الحرية الفردية، وربط الدعوة بالسلام بفلسفته في الدعوة إلى الحرية الفردية ؛لأن السلام هو الحرية، وكان أول ثائر على فرنسا وعارض حربها الاستعمارية في الجزائر على الخصوص، وكانت جهوده هو وزملائه الفلاسفة والمفكرين من العوامل الأساسية التي أجبرت فرنسا على منح الاستقلال والحرية للجزائر[٢].

كما يمكننا - بدون أي مبالغة - أن نطلق على سارتر لقب الفيلسوف الثائر؛ حيث ثار ضد التقدم العلمي الذي عمل على سيطرة الألية على الإنسان، داعيًا إلى الحرية الفردية. تلك الألية التي ارتبطت بالتقدم العلمي والتكنولوجي وسيطرت على الإنسان، حتى أصبح مجرد آلة تؤدي عملها اليومي برتابة آلية وملل شديدين، يقتلان تدريجيا حيوية الإنسان وفرديته التي كاد يفقدها، كما ثار على الحرب ودعا إلى السلام وجعل بمقدرة الإنسان الإختيار

---

(١) سماح رافع محمد وآخرون: الفلسفة والمنطق، مطبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٧٤-٧٦.
(٢) المصدر السابق، ص٢٥.

بين الحرب والسلام، بين النصر والهزيمة ؛لأنه جعل وجود الإنسان أسبق من ماهيته، وأن الإنسان مسئول عن أفعاله ويتحمل نتائجها، داعيًا في ذلك كله إلى الحرية والسلام ونيل الشعوب المحتلة استقلالها، وكأنه يعلمنا جميعًا أن نبحث عن الحقوق المهدرة، وإذا سكتنا عن ذلك فلا نلوم إلا أنفسنا، وهذا ما تعنيه عبارته الخالدة «الإنسان حر؛ لأن وجوده أسبق من ماهيته».

الفلسفة ثورة على الأصوليات التي تملك الحقيقة المطلقة

الأصولية هي السعي إلى فرض النصوص الدينية المقدسة أو ما ينتسب إليها على كل شئون الحياة والمجتمع وتفسير كل شيء والحكم على كل ظاهرة بمقتضاها، بحيث تصبح هذه النصوص هي المعيار الأساسي والوحيد للسلوك والحكم والتقييم دون مراعاة لما يستجد من أوضاع وأحوال[1]. وهي بذلك لا ترى إلا الأبيض والأسود ولا ترى درجات متفاوتة من الألوان المختلفة، إذا رفضت فإنها ترفض عن جهل وإذا وافقت فإنها توافق عن سذاجة، وفي الغالب الأعم تؤثر السلامة وتعمل على تسليم الرأي للنقل دون العقل، إيثارًا لمبدأ السلامة وطلبًا للراحة النفسية والذهنية والعقلية.

وهي دائما تتعامل مع الأخرين على أنها الفرقة الناجية في مواجهة الفرق الضالة التي هي جمهور المخالفين والمغايرين والمعارضين من التنويرين والعلمانيين ودعاة الدولة المدنية والمتحدثين عن الإشتراكية والرأسمالية ,ودعاة كل البدع والضلالات الآتية من الغرب الكافر الفاجر.

والأصوليات العامة تستبدل العقل بالنقل، والتسامح بالتعصب، والحوار بفرض الرأي، وبحق الإختلاف منطق الاجتماع، وبالتعددية البعد الواحد، وبالشك التصديق، وبالسؤال التسليم، وهي نظام يرفض الحوار ويميل إلى التلقين، ويلغي روح المبادرة الخلاقة، ويعادي أفق الإبداع المفتوح. مناخ يمهد لعمليات الإغتيال المادي أو التصفية الجسدية بعمليات الإغتيال المعنوي للمخالفين وعمليات التصفية الفكرية للمعارضين وذلك بواسطة خطاب

(١) جابر عصفور، أنوار العقل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٢٧.

أصولي لا يعرف سوى التعصب الجامد للأفكار التي ينطلق منها، فهو خطاب لا يدرك سوى وجه واحد للحقيقة التي يتوهم أنه يمتلكها دون غيره.

أما الفلسفة فهي في جوهرها ثورة على الأصولية الجامدة، ترحب بالحوار القائم على العقل، وبالتسامح مع المخالفين لها في الرأي، تدعو المتعارضين إلى التحاور والنقاش بالكلمة والعقل بدلًا من تقاذف التهم والتقاتل بالسلاح، ترحب بالحوار وتدعو للفهم، تشجع روح المبادرة الخلاقة وتتبنى أفق الإبداع المفتوح.

ومن العجب العجاب ومن مصائب مكتب التنسيق، وتحت إصرار الجامعات على تعيين الأكثر حفظًا وليس الأعلى فهما، جاء إلى أقسام الفلسفة في بعض جامعتنا من يعتقد أن الفلسفة غثاء لا طائل ولا نفع يجدي من ورائها، بل ويقوم بتدريس رأيه هذا للطلاب بأقسام الفلسفة !! فالعلم عنده إما مادي أو روحي، المادي لا بأس أن نأخذه من الغرب، لا لشيء، ولكن لأنهم(أي الغرب) أخذوه موضوعًا ومنهجا من العرب، فما فرنسيس بيكون - مؤسس المنهج التجريبي الأول وصاحب الفضل في تقدم العلم في أوربا - إلا تلميذ من تلامذة العرب ! أولم يكن إلا طالبًا في مدرسة العرب! أو هو في أحسن الأحوال ما إلا رسول من رسل العلم والمنهج الإسلاميين في أوربا المسيحية. أما من ناحية الموضوع (العلم الطبيعي) فهم (الغربيين) لم يبتدعوا علمًا جديدًا إلا ما أخذوه عن ابن الهيثم في الطبيعة، والرازي وابن سينا في الطب، وجابر بن حيان في الكمياء، والكندي في الرياضيات، «كان عندنا(على حد قوله) كل هؤلاء الأفذاذ الذين تعترف أوربا بأنها مدينة لهم إلى الآن» وإذا كان العرب قد بلغوا مرتبة القيادة والزعامة فإنهم لم يكونوا يتحرجون من الاستفادة في هذا المجال بكل ما أنتجته الأنسانية من مكتشفات ولا بأس في ترجمة ما يتعلق بهذا الجانب الطبيعي من كتب، أما ما يتعلق بالفلسفة فإن المسلمون أجمعوا على أنه إذا كانت عقيدة اليونان حقًا فعندنا ما هو أحق منها وهو القرآن الكريم في الأسلوب الإلهي[١].

ومعنى الفلسفة عند هذا الدارس هي ابتداع دين بجوار دين أو عقيدة بجوار عقيدة، وأن اعتماد الفلسفة على العقل الذي لا يمثل إلا لوح من خشب يريد الإنسان أن يقطع به البحر في يوم عاصف، أما الدين المنزل فهو السفينة الآمنة لقطع البحر، ونحن إذا تركنا

(١) شوقي على عمر: محاضرات في تجديد الفكر الديني، ص٦٨-٨٩.

التشريع للعقل سيكون هناك الإختلاف وإذا تركنا ما وراء الطبيعة للعقل فسيكون أيضًا الإختلاف، فكل فلاسفة كل العصور مختلفون على أنفسهم ليس بينهم فيلسوف واحد يتفق مع الآخر. وإلا لما كان في حاجة أن تنشأ فلسفة جديدة لو اتفق مع زميله[١]. ونسى هذا أن الإختلاف نعمة وليس نقمة، وليتنا نحترم حق الإختلاف في الرأي ولا يفسد لنا في الود قضية، ألم يعلم هذا المتحدث باسم الدين أو بأي اسم كان، أن إختلاف الفقهاء كان رحمة.

ويخلص من بحثه هذا قائلًا:» والمَخرَج أن نصدر في كل هذه الأمور عن الدين، ولا مجال لرأي آخر، إذا أخلصنا لابد أن نعتمد في هذه المجالات الثلاث: مجال ما وراء الطبيعة، مجال الأخلاق، مجال التشريع[٢]. هذا بالاضافة إلى كتاب الأستاذ على لبن «الغزو الفكري في المناهج الدراسية ـ منهج الفلسفة» وما يحمله هذا الكتاب من هجوم على الفلسفة وعلى الفلاسفة بل وعلى المشتغلين بالحقل الفلسفي الذين استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله، وشغلهم بذكر أعوان الشيطان!!

الفلسفة وحدها تفسر الثورة وما آلت إليه من محاولات لسرقتها

لقد قامت ثورة ٢٥ يناير ردًا على وجود الفساد والخراب الذي أضحى مقننًا وعلنيًا، الانسداد السياسي الذي بدأ في أفق الحياة المصرية بعد إحكام الحصار حول القوى السياسية الرسمية (الأحـزاب) والتزوير العلني للإنتخابات الذي أصبح هواية أدمنتها أجهزة المخلوع ومن ثم أصبح الفعل القانوني مستحيلًا وبعبارة الفلسفة تم الإحلال بموجبات العقد الاجتماعي وبنوده، فالعقد الاجتماعي اتفاق بين أفراد المجتمع ومجموعة مختارة لتولي مقاليد حكم الجماعة، بشرط أن يضمن هؤلاء الحكام المختارين توفير الحرية لأفراد المجتمع وتسخير قوة المجتمع لحماية الحرية الشخصية والممتلكات الخاصة فإن المجتمع يتعاون بإتفاق نفسه ويتنازل عن بعض حقوقه بشرط ضمان الحرية والعدالة بكل أنواعها والديمقراطية وغيرها، أما لو خرج عن هذا الإتفاق وإعتدى على الحريات فيحق حينئذٍ للشعب أن يخلعه من الحكم ويختار غيره، وهذاعين ما حدث في ثورة ٢٥ يناير.

---

(١) المصدر السابق، ص٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص٨٣.

وإذا كنا بهذا قد قدمنا تفسير الفلسفة لقيام الثورة فإننا نقدم أيضا تفسير الفلسفة لتلك المحاولات التي تحاول أن تسرق الثورة، فالذي قام بالثورة هم الشباب غير المسيس، أي غير المنضم لأحزاب سياسية معترف بها من الدولة، أي تلك الأحزاب الكرتونية التي كانت تمثل خيال المآت لا أكثر وإن كان خيال المآت أكثر نفعًا في حماية مزارع الخضر والفاكهة من الحيوانات والطيور الضارة، وأيضًا لم يكونوا من ذاك الشباب المحاصر ولا المثقل بإحباطات القوى السياسية ولا المقيدة بالقيود الأمنية التي كبلتها، فكان في طليعة هذا الشباب الثائر هذا النقيض الثالث الأكثر تطورًا حسبما تقول قوانين الجدل المادي عند هيجل، ولكن هذا الشباب منفرط وغير منظم في أحزاب بعد، وخبرته السياسية محدودة وأشخاصه وقادته غير معروفين للجمهور العريض؛ ولأن الثورة تحتاج في النهاية إلى من يترجم حصيلتها إلى فعل سياسي على الأرض فإن القوى الأكثر عددًا والأكثر تنظيمًا هي التي تربح الكعكة وهذا ما يحدث الآن بالفعل، حيث توارى الثوار ومن بذلوا الدم أو تم دفعهم للخلف، وتقدم الإخوان والسلفيون والجماعة الإسلامية.

فهل تم اختطاف الثورة وانتهى الأمر كما يتساءل أحد الباحثين؟ أم مازالت هناك فرصة لتثبيت مدنية الدولة المصرية واستنقاذ مصر من بين براثن الصحراويين[1] الذين يرون أن الديمقراطية حرام لانها تعني حكم الشعب للشعب، والحكم لا يكون إلا لله، وأن الليبراليين والعلمانيين كفار يجب استتابتهم«فإن لم يتوبوا فيحاربوا كما حارب أبو بكر المرتدين... إلخ ما جاء على لسان أحد مشايخ الدعوة السلفية في جريدة الأخبار (الأحد ١٢ ديسمبر٢٠١١) .أي هل مازالت الفرصة قائمة في العودة بمصرنا إلى نور الحرية والمدنية؟

أظن أن الإجابة هي نعم، فلن تختطف ثورة مصر؛ لأن مدنية مصر أقوى، وقوة الزخم التاريخي والثقافي والتنويري في مصر كبيرًا جدًا، ولأن الشباب الرائع الذي دفع الثمن دمًا وجراحًا من أجل الحرية لن يقبل بعودة الديكتاتورية بثوب ديني هذه المرة، ولان الشعب المصري وإن كان متدينًا بطبعه إلا أن تدينه طبيعي ووسطي لا يقبل الإفراط أو التفريط، ولا يقبل أن يملي عليه أحد نوعًا آخر من التدين، ومن هنا آن الآوان لنتوسع في الفهم وليس في الحفظ، في الفلسفة التي تدعو إلى الحرية والتنوير والتقدم لا في الدعوة إلى التخلف

---

(١) صلاح السروى: الإسلام السياسي ومصير الثورة، مجلة أدب ونقد، يوليو٢٠١١، العدد ٣١١، ص١٦-١٧.

والرجعية والجمود، في الدعوة إلى التفكير بحرية وعقلانية والإنفتاح على الآخر والحوار الفعال معه، وليس في دفن الرأس في الرمال والإنغلاق على الذات.

وقد توصل هذا البحث إلى عدة نتائج أهمها:

- الفلسفة والثورة مصطلحان متوازيان؛ فإذا كانت الفلسفة إعلاء لقيمة العقل فهي ثورة على عقلية الوهم والخرافة، وإذا كانت تمرد على سلطتي السياسة والدين فهي ثورة على الظلم والقداسة الزائفة.
- تعمل الفلسفة على التواصل بين المقررات الدراسية والثورة؛ فلم يشكل شباب الثورة تلك القطيعة المعرفية المزعومة بين ثقافة المجتمع - الذي كان يعيش في وقار البطريركية الأبوية - وبين الثورة على ذلك الأب (الفاسد) وخلعه ومحاكمته طبقا لنظريات العدالة والحرية والمساواة.
- إن الفلسفة والثورة كلاهما يؤمن بالعدالة والحرية والمساواة والتمرد.
- أن الفلسفة هادئة عقلانية سرعان ما تؤدي إلى شحنة انفعالية تحمل روح المغامرة.
- إن الفلسفة لا تسعى لفهم العالم فقط ولكن لتغييره، فالفكر الفلسفي رغم أنه يتحرك في عالم النظر العقلي إلا أنه سرعان مايتحول إلى قوة فاعلة تخرج إلى حيز التنفيذ والواقع الفعلي.
- إن الفلسفة تصقل عقليتنا الناقدة فتجعلنا على أهبة الاستعداد لتقويم المعوج بالقلب ثم باللسان ثم باليد إن لزم الأمر، وبدون هذه العقلية الناقدة لا يمكن ان تكون الثورات التي تغير من مسارات المجتمعات في الغالب الأعم إلى الأفضل، كما أن الفلسفة تجعله دائما يبحث عن الأفضل ولا يأبه بالمخاطر أيا كانت، ويقاوم العبودية ولا يرتضي بديلا عن الحرية، فأي ثورة تحمل في ثناياها دائما مقولة الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو «أفضل الحرية مع الخطر على العبودية مع السلم».



المحتويات

الموضوع **صفحة**